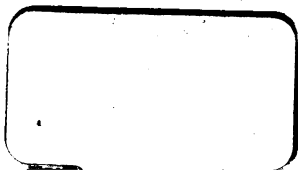

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 02265651 0

11/27/45 8607

Elizabeth Skinner.



YAC
Cousin

# HISTOIRE GÉNÉRALE

DE

# LA PHILOSOPHIE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

# HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

# PHILOSOPHIE

PAR

## M. VICTOR COUSIN

QUATRIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE



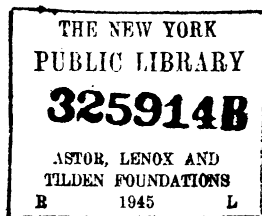
PARIS

DIDIER ET C^{IE}, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1861


HARVARD CLUB LIBRARY,
6237
NEW YORK CITY.


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
325914B
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1945 L

# HISTOIRE GÉNÉRALE

DE

# LA PHILOSOPHIE

ANNÉE 1829. — PREMIER SEMESTRE

---

## PREMIÈRE LEÇON

### TABLEAU DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Sujet du cours : Histoire de la philosophie en Europe pendant le dix-huitième siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les éléments dont ce siècle se compose; d'où la nécessité de chercher d'abord la philosophie du dix-huitième siècle dans l'histoire de ce siècle. — Mission générale du dix-huitième siècle : en finir avec le moyen âge; de là les deux grands caractères du dix-huitième siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques et naturelles. — Sciences morales. — Travail de tous ces éléments pendant le dernier quart du dix-huitième siècle. Nécessité d'une explosion. — Révolution française. Ses caractères. — Le bien; le mal. Impuissance de l'extravagance et du crime. — La Charte, comme résultat du travail légitime de la révolution et du dix-huitième siècle. — Différence de la mission du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.

Je vous ai présenté l'année dernière une introduction à l'histoire de la philosophie : j'ai voulu avant tout que

vous pussiez reconnaître celui que vous aviez écouté autrefois avec quelque indulgence; j'ai voulu vous signaler d'abord ma méthode et mon but, l'ensemble de mes idées et l'esprit général qui doit présider à cet enseignement. Mais si les généralités sont l'âme de la science, la science ne prend un corps en quelque sorte, elle ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails et par le travail des applications positives. Je viens donc éclaircir, étendre, affermir les principes historiques que je vous ai exposés l'été dernier, en les appliquant à une époque particulière, à quelque grand siècle de l'histoire de la philosophie.

J'avais pensé à vous conduire en Grèce : je m'étais proposé de vous faire connaître cette époque célèbre de la philosophie ancienne à laquelle ont attaché leur nom deux hommes, égaux en génie comme en gloire, qui, quatre siècles avant notre ère, ont à jamais fixé dans l'Occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la forme qui lui convient et qu'elle a gardée. Platon et Aristote ne sont pas seulement de grands hommes : ce sont de grands systèmes, des systèmes qui ont des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain, qu'on peut dire avec une rigueur parfaite que la philosophie n'a depuis fait autre chose que d'aller tour à tour de l'un à l'autre, en les modifiant et en les perfectionnant sans cesse [1]. Ce sont là, vous le savez, mes études habituelles; il m'eût été commode à moi-même de les porter

[1] PREMIERS ESSAIS DE PHILOSOPHIE, p. 332.

à cette chaire : j'aurais aimé à passer avec vous cette année entre Platon et Aristote, entre Sophocle et Phidias, entre Périclès et Alexandre. Mais de graves motifs m'ont détourné de ce dessein. L'histoire n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante, ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste ; elle est surtout une leçon adressée à l'avenir : un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude difficile du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être ; et une histoire de la philosophie, qui veut être véritablement philosophique, doit tendre et aboutir à une doctrine. Tel est aussi mon dessein : de quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du dix-neuvième siècle. Or il m'a paru que je m'éloignais un peu trop de notre France, en reculant jusqu'à Aristote et jusqu'à Platon. Sans doute le système de Platon et celui d'Aristote contiennent des éléments immortels qui appartiennent à l'esprit humain et qui conviennent à tous les pays et à tous les siècles ; mais la combinaison de ces éléments est toute grecque ; elle a plus de deux mille ans, et, pour discerner et retrouver sous cette forme vieillie les problèmes éternels de la philosophie, il faut de ces problèmes une habitude à laquelle toute la sagacité du monde ne peut suppléer. D'ailleurs, pour vous dire toute ma pensée, j'ai considéré les circonstances particulières dans lesquelles se trouve parmi nous la philosophie, et j'ai jugé que, dans ces circonstances, sortir de la lice des discussions contemporaines et m'enfoncer dans l'antiquité, c'était déserter

mon poste et la cause de la vraie philosophie. Voilà pourquoi je me suis décidé à rester quelque temps encore dans les régions de la philosophie moderne; et comme dans les temps modernes je ne connais pas de siècle plus voisin du nôtre que le dix-huitième, j'ai pris celui-là pour le texte de mes leçons. Je ne me dissimule pas les difficultés qui m'attendent. Tout siècle, en se retirant de la scène du monde, et plus qu'aucun autre le dix-huitième, rempli de si grands événements, laisse après lui un long héritage d'intérêts contraires. Le dix-huitième siècle a nécessairement parmi nous des admirateurs et des adversaires ardents et ombrageux : dans ce débat de passions opposées, l'indépendance philosophique serait mal à l'aise, si elle ne trouvait en elle-même sa force comme sa récompense.

C'est un des principes que je vous ai développés l'an passé avec le plus de soin et d'étendue, que la philosophie d'un siècle sort de tous les éléments dont ce siècle se compose, et que pour bien comprendre la philosophie d'une époque, il faut l'étudier d'abord dans la civilisation générale qui l'a produite[1]; d'où il suit que, pour vous donner une idée exacte de la philosophie du dix-huitième siècle, non-seulement en France, mais dans toute l'Europe, pour vous en faire saisir la nature et le caractère propre, je dois commencer par vous entretenir du dix-huitième siècle et de son histoire. Et comme je suppose que l'histoire de ce siècle vous est

[1] INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon III.

connue, il me suffira de vous en rappeler les traits principaux et caractéristiques.

Qu'est-ce que le dix-huitième siècle? quels sont ses rapports avec les siècles qui le précèdent? en quoi leur ressemble-t-il? en quoi en diffère-t-il? Il leur ressemble en ce qu'il continue leur action; il en diffère en ce qu'il la continue sur une plus grande échelle.

Et quelle est cette action? ce n'est pas moins que l'enfantement de l'histoire moderne, la rupture des temps nouveaux avec les temps anciens, c'est-à-dire avec le moyen âge.

Que le moyen âge soit une des plus grandes époques de l'humanité, qu'il ait été nécessaire, qu'il ait même été un progrès véritable sur les époques qui le précédaient, c'est une vérité au-dessus de toute controverse dans l'état présent de la science historique; mais il n'est pas moins certain que ce qui avait été un progrès était devenu un obstacle, et que le moyen âge, après avoir remplacé utilement l'antiquité, avait fait son temps et devait céder la place à une ère nouvelle: tout cela n'a pas même besoin d'être rappelé. Mais je vous prie de ne point oublier une distinction importante: autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de bon et de grand; mais il y était sous les conditions du temps. Le christianisme est le fond même de la civilisation moderne; mais il fallait qu'il sortît du moyen âge, pour se développer selon sa nature et porter tous les fruits qui lui appartiennent. Il en est

sorti en effet par une suite de révolutions, qui sont l'histoire moderne proprement dite.

Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait son apparition dans le monde vers le seizième siècle : son but final était de substituer au moyen âge une société entièrement nouvelle. Ses premiers efforts devaient donc se diriger contre les abus du pouvoir qui dominait au moyen âge, abus déplorables qui commençaient à obscurcir aux yeux des peuples l'action généreuse et bienfaisante de la papauté. Il demanda une réforme nécessaire dans les conciles de Bâle et de Constance, par la voix des plus grands docteurs : on ne l'entendit point, on le repoussa, on le combattit ; pour se défendre, il fit une révolution que ni Charles-Quint ni François Ier ne purent étouffer, et qui remplit la plus grande partie du seizième siècle. On se plaît aujourd'hui à nous représenter le dix-septième siècle comme un âge de stabilité et de repos. C'est une illusion ; le dix-septième siècle est tout aussi agité que le seizième. En effet, que voyez-vous dans la première moitié du dix-septième siècle ? La continuation des guerres de la réformation. Ces guerres remuent tout l'empire germanique et ne finissent qu'au traité de Westphalie. Ce traité est un aveu solennel que l'esprit nouveau était arrivé à un tel état de force qu'il était impossible de ne pas compter avec lui. Et qu'y a-t-il dans la seconde moitié du dix-septième siècle? encore une révolution ; une révolution qui continue la première et lui donne une face nouvelle, une face politique. La révolution de 1640 et de 1688 en Angleterre est le grand événement du

milieu et de la fin du dix-septième siècle. Héritier des siècles qui l'avaient précédé, le dix-huitième est venu consommer leur ouvrage. Le seizième et le dix-septième siècle avaient miné, ébranlé le moyen âge; la mission du dix-huitième était de lui porter le dernier coup. De là ses caractères essentiels.

Deux révolutions, l'une religieuse, l'autre politique, remplissent le seizième et le dix-septième siècle; mais ce n'étaient là que des révolutions partielles. La révolution religieuse ne semblait pas renfermer la révolution politique: personne alors ne songeait à ce rapport aujourd'hui si manifeste, et il fallut que le temps se chargeât de le faire paraître; il fallut que la révolution d'Angleterre sortît du protestantisme, pour que l'on aperçût la portée de la première révolution. On vit bien que cette première révolution n'était pas exclusivement religieuse, puisque son principe venait de produire une révolution politique; et il fallut bien reconnaître que le principe de la seconde n'était pas exclusivement politique, puisqu'il avait déjà produit une révolution religieuse. C'est la logique de l'histoire qui, des deux expériences du seizième et du dix-septième siècle, ajoutées l'une à l'autre et combinées entre elles, tira cette hardie généralisation, c'est-à-dire celle du principe de la liberté.

Tout ce qui est partiel est et reste local: aussi la révolution allemande et la révolution anglaise n'ont-elles point dépassé les positions fortes mais bornées qu'elles occupaient il y a plus d'un siècle, parce que leur principe propre manque de généralité. Il n'y a que ce qui

est général qui convienne à tout, qui, par conséquent, puisse se répandre partout. La généralisation des idées a pour effet inévitable leur propagation et leur diffusion. Ce sont là les deux grands caractères du dix-huitième siècle. Examinez-le bien ; vous le voyez aspirer en toutes choses à ce qu'il y a de plus général ; et en même temps vous le voyez appliquer à tout et partout les principes qu'il a une fois généralisés. De là dans un pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays en Europe, principe caché de la future unité européenne. Déjà ce rapprochement des classes et des pays paraît au dix-huitième siècle ; il s'y forme peu à peu une unité dans laquelle se rencontre et se reconnaît toute l'Europe civilisée. Mais cette unité nouvelle est purement morale, et elle a en face d'elle les débris subsistants de la vieille unité du moyen âge, les lois et les institutions des temps anciens, qui doivent la détruire ou être détruites par elle. Or, jusqu'ici la civilisation n'a jamais été vaincue : elle ne l'a pas été au dix-huitième siècle. Le moyen âge a donc succombé ; le dix-huitième siècle l'a relégué dans l'histoire : c'était là la mission du siècle qui succédait au dix-septième et au seizième ; et cette mission a déterminé l'esprit du dix-huitième siècle, avec les deux caractères que je viens de vous signaler.

Suivons rapidement l'esprit du dix-huitième siècle dans toutes ses grandes manifestations politiques, religieuses, morales, littéraires, scientifiques ; car c'est de tous ces éléments que doit sortir la philosophie que nous cherchons.

Voici les grands phénomènes politiques du dix-huitième siècle; ce n'est pas moi qui parle, c'est l'histoire : affaiblissement de toutes les puissances qui avaient joué le principal rôle au moyen âge, et avénement sur la scène du monde de puissances nouvelles, inconnues au moyen âge, c'est-à-dire affaiblissement de toutes les puissances méridionales et création de puissances septentrionales. L'Italie s'enfonce de plus en plus dans sa nullité politique. L'Espagne et le Portugal y gravitent peu à peu. Qu'est devenue la marine portugaise? où sont les grands guerriers et les navigateurs portugais? Le Portugal n'est plus qu'une colonie anglaise. Où sont les vieilles bandes espagnoles qui avaient mis la main dans tous les grands événements des siècles précédents? elles sont mortes à Rocroi et à Lens. N'aimez-vous pas la guerre comme mesure de la puissance des peuples? Prenez une mesure plus pacifique, au moins en apparence : prenez les grands hommes, ces vives images de l'humanité en chaque siècle; montrez-moi les grands hommes que produit alors le midi de l'Europe. En cherchant bien, on trouve deux hommes qui n'ont manqué ni de talent ni de caractère et qui appartiennent presque à l'histoire. Le premier, animé de l'esprit nouveau, mais ne sachant pas à quel peuple il a affaire, tente sur ce peuple une impraticable entreprise : il lui faut donc employer la violence, et la violence se résout en impuissance : de là, en Portugal, les tentatives malheureuses de l'énergique marquis de Pombal. Le second, formé à une toute autre école, essaye de lutter contre l'esprit du temps : il entreprend de replacer le pré-

tendant sur le trône d'Angleterre et de renverser chez nous le régent ; mais déjà le passé était sans force, même en Espagne : Alberoni a succombé, et avec lui toute espérance de contre-révolution. Au contraire, regardez dans le nord ; un homme y met au monde un empire : le czar Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe. Sorti des luttes de la réforme, le petit duché de Brandebourg s'agrandit et se développe en une monarchie protestante et guerrière. Un jour cette monarchie tombe entre les mains d'un homme de génie qui, avec elle, attaque l'Autriche et démembre l'Empire. Plus tard vient l'émancipation des colonies américaines, qui ajoute encore à la dissolution générale. Je ne vous parle pas de la révolution française, parce qu'elle n'est pas un des événements du dix-huitième siècle, mais l'événement par excellence de ce siècle, ce siècle tout entier, son dernier mot, sa crise ; j'en parlerai plus tard.

Considérons l'état religieux de l'Europe. Tout le monde convient, tout le monde proclame, amis et ennemis, que dans l'ordre religieux le caractère de ce temps est l'affaiblissement de la puissance ecclésiastique. Non-seulement de toutes parts le clergé européen perd de son autorité sur les esprits, mais il semble que lui-même abdique : il est moins savant, il est moins grave ; loin de s'opposer à la dissolution qui le cerne et le menace, il va au-devant d'elle et l'encourage. C'est à un pape qu'a été dédié *Mahomet*. Benoît XIV ou n'a pas compris cet ironique hommage, ou s'y est prêté de bonne grâce: il en a fait ses remercîments. Je ne puis pas oublier non

plus que c'est au milieu du dix-huitième siècle qu'a été licenciée la dernière milice du moyen âge, cette société qui a fait tant de bien et tant de mal, et qui pendant deux siècles, avec une opiniâtreté dont le secret même est sa souplesse infinie, défendit partout le moyen âge et le pouvoir absolu, spirituel et temporel, par son savoir et par ses intrigues, par ses vertus et par ses vices. C'est au milieu du dix-huitième siècle que cette célèbre société est morte; elle a été mise au tombeau par les mains mêmes de la puissance qu'elle servait et qui l'avait instituée; et il n'en peut plus revenir qu'un fantôme impuissant qui disparaîtrait au premier signe un peu sévère de la civilisation nouvelle [1].

Au moral, mêmes symptômes. Avec l'ancien ordre de choses s'affaiblissent et déclinent les vieilles mœurs, les vieilles vertus, comme si la vertu aussi changeait avec le temps et participait aux vicissitudes de l'histoire. Les vieilles vertus s'en vont, par exemple l'esprit chevaleresque, qui ne subsiste plus que dans quelques âmes d'élite, dignes de tous nos respects. A la place des anciennes vertus, grâce à Dieu, en viennent de nouvelles, par exemple l'humanité, mot presque nouveau, ou dont l'emploi plus fréquent marque l'extension de la chose ou du moins de l'idée. L'humanité moderne a sa racine dans la charité chrétienne, je le reconnais bien volontiers; mais c'est la gloire du dix-huitième

[1] Sur les Jésuites d'autrefois et d'aujourd'hui, voyez la *Défense de l'Université et de la philosophie*, dans l'ouvrage intitulé : DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE EN FRANCE SOUS LE GOUVERNEMENT DE JUILLET, t. II, p. 33-36, p. 269, p. 319, etc.

siècle de l'en avoir tirée. L'humanité dans les actes, c'est la bienfaisance; dans les sentiments, c'est la bienveillance; et comme ce dix-huitième siècle, qui généralise tout, en même temps applique tout, il applique le principe même de l'humanité aux relations les plus usuelles; de là la politesse, laquelle se répand dans toutes les classes et dans tous les pays. Mais il ne se fait pas impunément un vide dans la société et dans l'âme humaine; dans ce vide se glissent aisément le scepticisme, la mollesse, la licence : de là le relâchement général des mœurs dans toute l'Europe au dix-huitième siècle. Ainsi le mal, et beaucoup de mal, se trouve à côté du bien. Je vous signale une fois pour toutes ce triste et inévitable mélange, et je me crois dispensé d'y revenir sans cesse; je me fie à votre intelligence, et un peu aussi à mes intentions connues.

L'esprit du dix-huitième siècle éclate jusque dans la littérature. Si le dix-huitième siècle est un siècle de dissolution, ce ne sera pas un siècle de poésie, car la poésie est l'expression, la voix harmonieuse, et pour ainsi dire la fleur d'un état de choses fixe et arrêté; cette fleur ne pouvait venir au milieu d'une crise; et le dix-huitième siècle n'est et ne pouvait être que cela. Aussi en France il reste tout au plus un poëte, Voltaire. En Angleterre, Dryden, Pope, Addison sont, s'il est permis de le dire, la monnaie brillante mais bien petite de Milton et de Shakspeare. L'Italie a deux hommes de talent, Metastase et Alfieri, qui ne demandent pas mieux que d'être des poëtes; mais ni l'un avec sa belle harmonie sans pensées viriles, ni l'autre avec son énergie convulsive et mani

rée, n'arrivent à la vraie poésie. L'Allemagne est comme l'asile de la grande poésie au dix-huitième siècle. Il suffit de nommer Klopstock, Schiller, Goethe : l'un tout protestant, l'autre tout libéral, l'autre tout philosophe. Il semble que Goethe ait paru dans le monde (et Dieu fasse qu'il y reste longtemps encore !) pour prouver que l'esprit le plus philosophique, la réflexion la plus libre, peuvent avoir aussi leur poésie[1].

Si le dix-huitième siècle, parmi nous, n'est pas le siècle de la poésie, c'est au moins celui de la prose. La France, à la fois si méthodique et si vive, est le pays de la belle prose[2]. De là nos grands prosateurs du dix-septième siècle, que continuent dignement ceux du dix-huitième. C'en est fait de l'éloquence sacrée, que soutient encore un moment, pâlissante et affaiblie, l'élégant Massillon; mais à la place de cette éloquence s'en élève une autre, qui, se dressant en France une chaire nouvelle, parle à l'Europe entière de l'homme, de sa nature, de son histoire, de ses droits, de ses intérêts de toute espèce, lui peint les scènes agitées de la vie morale ou les scènes tranquilles et majestueuses de la nature. On peut dire que l'Europe entière a été au dix-huitième siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. Elle a même applaudi aux plaisanteries de Voltaire, parce que sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir absoudre[3], elle sentait qu'il s'agis-

[1] Sur Goethe, voyez Fragments et Souvenirs, *Visites à Goethe*, p. 150-164.

[2] Voyez l'*Avant-propos* de nos Études sur Pascal.

[3] Sur Voltaire, voyez Philosophie sensualiste, leçon II.

sait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité.

Le dix-huitième siècle n'est pas, ne pouvait pas être le siècle des arts. Il n'a pas bâti une église où l'on puisse prier Dieu; il n'a pas fait un mausolée, une statue, un bas-relief qui porte quelque empreinte de grandeur ou de grâce. D'ailleurs, il faut le reconnaître : la sculpture est antique, car elle est avant toutes choses la représentation de la beauté de la forme; et le soin comme l'adoration de la beauté de la forme appartiennent particulièrement au paganisme. Au contraire la peinture est essentiellement chrétienne; elle est tout entière dans l'expression, dans la représentation, non-seulement de la forme extérieure mais des sentiments et de l'âme, non-seulement de la beauté physique mais de la beauté morale. La peinture ne pouvait donc fleurir dans un siècle d'où il semble que le christianisme était absent. Boucher et Vatteau la prostituent à des scènes de boudoir; Greuze se retranche dans la peinture de genre; et voilà l'art de Raphaël et de Vinci, de Poussin et de Lesueur employé à peindre des courtisanes pour les grands seigneurs, et des intérieurs, des antichambres et des cuisines pour la bourgeoisie. Plus tard, lasse elle-même de la dégradation où elle est tombée, la peinture essaye d'une fausse grandeur, et, sautant par-dessus le moyen âge et le dix-septième siècle, elle remonte à l'antiquité, qui est la place de la sculpture, et alors elle fait des statues au lieu de tableaux; presque en même temps que la sculpture, par l'effet même de son impuissance, sort aussi de ses

limites, et, tourmentant le marbre, le colorant presque, fait des tableaux au lieu de statues. D'ailleurs, nous admirons sincèrement Canova et David; on n'a pas plus d'esprit et on n'a pas plus de savoir-faire : ce sont de très-habiles artistes, peut-être même, si l'on veut, un grand statuaire et un grand peintre, mais dans un siècle où il ne pouvait y avoir ni peinture ni sculpture[1].

Le dix-huitième siècle a été plus heureux en musique. La musique est l'art de réveiller dans le fond de l'âme un certain nombre de sentiments simples par des sons combinés entre eux; or le son est tout ce qu'il y a de plus profond à la fois et de plus vague[2]; de là le caractère essentiellement général de la musique. La musique ne répugne à aucune forme de civilisation; elle était donc aussi de mise au dix-huitième siècle, surtout la musique dramatique, admirablement faite pour ces temps de vie, de mouvement et de lutte, et qui s'y est élevée à une hauteur inconnue. C'est au dix-huitième siècle que la musique dramatique a commencé ses merveilles, et qu'elle a produit une suite non interrompue de grands maîtres, Rameau, Gluck, Piccini, Mozart. Et comme ce siècle est celui de la diffusion de toutes choses, les grandes compositions dramatiques qui naissent à Naples, à Vienne ou à Paris, se répandent partout à l'instant même, pénètrent partout, descendent même dans les conditions et les asiles les plus modestes, et

[1] Sur l'architecture, la sculpture et la peinture au dix-huitième siècle, voyez LE VRAI, LE BEAU ET LE BIEN, leçon X, p. 250.

[2] *Ibid.* sur la musique, leçon IX, p. 199-203.

versent ainsi des torrents de sentiment musical à travers l'Europe entière.

Il me reste à vous entretenir des sciences. Les négliger serait oublier, avec la principale gloire du dix-huitième siècle, ce qui porte plus particulièrement l'empreinte de son génie. Mais le temps, qui me presse, m'avertit de me borner à une esquisse rapide : je tâcherai du moins qu'elle vous présente les traits essentiels de la culture scientifique au dix-huitième siècle.

Je distingue la culture scientifique du dix-huitième siècle en deux parties : ici, les sciences que ce siècle a agrandies, développées, renouvelées; là, celles qu'il a créées. C'est surtout dans ces dernières que se marque son caractère.

Le dix-septième siècle avait pour ainsi dire inventé une seconde fois les mathématiques, et il les a portées à cette hauteur que représentent les noms de Descartes, de Fermat, de Newton, de Leibnitz. Le dix-huitième siècle peut aussi présenter avec orgueil, sans parler de Clairault et de d'Alembert, les grands noms d'Euler, de Lagrange et de Laplace. Sans doute Tournefort avait devancé Linné et Jussieu; mais ceux-ci ont tellement renouvelé la botanique qu'on pourrait dire, sans être accusé d'exagération, qu'ils l'ont créée. Quel développement immense la physiologie n'a-t-elle pas pris entre les mains de Haller et de Bichat! Le dix-huitième siècle ne pouvait découvrir l'Amérique, les îles de l'archipel du Sud, les côtes méridionales de l'Afrique; mais ce sont encore de grands navigateurs que Cook, Vancouver, Bougainville, d'Entrecasteaux. N'était-ce pas aussi un

marin intrépide que notre infortuné la Pérouse? Souvenez-vous du voyage de Maupertuis et de la Condamine. C'est au dix-huitième siècle qu'appartiennent la Société africaine et Mungo-Park. Enfin, sur les limites du dix-huitième siècle et du nôtre, un homme qui appartient à la fois à l'Allemagne et à la France, s'est chargé tout seul d'une entreprise à laquelle un gouvernement aurait eu peine à suffire : M. de Humboldt, accompagné d'un Français, M. de Bonpland, s'est enfoncé dans le vaste continent de l'Amérique méridionale; il en a rapporté six mille plantes nouvelles; il a déterminé la position de deux cents points astronomiques; il a fait une multitude d'expériences qui ont confirmé les découvertes de l'Europe; il a mesuré la hauteur du Chimboraço. La géographie savante compte d'Anville et Buache. L'astronomie a suivi les mathématiques; mais c'est moins dans l'astronomie mathématique que dans les observations astronomiques qu'est surtout la gloire du dix-huitième siècle. Je dois me borner à quelques résultats, ou plutôt à quelques noms, par exemple Herschel et Piazzi. Pour ne parler que de la fin du siècle, depuis 1789 jusqu'à 1805, dix-sept comètes découvertes avec toutes leurs orbites calculées; les inégalités des planètes développées, évaluées, et tout cet immense mouvement d'observations et de calculs aboutissant à la *Mécanique céleste* de Laplace! La physique expérimentale n'est pas restée au-dessous de l'observation astronomique : ici les grandes découvertes et les grands noms s'accumulent tellement, qu'il faut choisir. Par une bonne fortune qui n'arrive pas à tout

le monde, Galvani trouve, sans presque l'avoir cherchée, l'action d'un métal sur l'électricité déposée dans l'économie animale : à l'instant un homme de génie refait les expériences de Galvani, renouvelle sa découverte par la précision qu'il lui donne et la richesse des conséquences qu'il en tire, et invente un instrument qui se joue pour ainsi dire de l'électricité et en augmente la force presque indéfiniment; tandis que Franklin atteint au sein de la nue cette même électricité et l'y maîtrise. On l'a dit : la pile de Volta, l'électromoteur est pour la décomposition des corps, c'est-à-dire pour la partie la plus profonde de la physique expérimentale, ce que le microscope est pour l'histoire naturelle.

Encore on peut dire qu'en physique expérimentale le dix-huitième siècle avait eu d'illustres précédents. Mais au dix-septième siècle, au seizième, dans toute l'antiquité, où en était la chimie? Il n'y a pas ici d'autre précédent dans la chose comme dans le nom que l'alchimie, qui n'y ressemble guère. La chimie est une création du dix-huitième siècle et de la France. C'est à l'exemple et sur les traces de Lavoisier que se sont formés et que marchent encore les grands chimistes étrangers, ici Priestley et Davy, là Klaproth et Berzélius. Au sein de la minéralogie, si enrichie et si développée au dix-huitième siècle, on voit éclore une science toute nouvelle, la cristallographie, la science qui reconnaît et décrit les figures régulières des cristaux et les lois de leur formation. Le même âge, le même auteur, a dit M. Cuvier, ont vu naître la science et l'ont conduite à son terme. Cet homme est un Français, c'est

Haüy. Le siècle qui avait créé la cristallographie et la chimie, et développé immensément la physique expérimentale, devait créer la géologie; aussi la géologie appartient au dix-huitième siècle : elle est due aux travaux des Pallas, des Deluc, des Saussure, des Dolomieu. Si nous ne citons pas d'autres noms, c'est pour ne pas trop nous approcher de notre temps. De ces sciences combinées est sortie la géographie physique. Telles sont les grandes créations scientifiques du dix-huitième siècle.

Il n'a pas moins marqué sa trace dans les sciences morales par la création de plusieurs et par le développement de toutes. Je ne puis encore ici que vous présenter les résultats les plus généraux.

Williams Jones et Anquetil-Duperron ont ouvert à l'érudition un monde nouveau; ils ont révélé l'Orient à l'Europe. Voltaire, il faut le reconnaître, a imprimé à l'histoire un nouveau caractère, en lui demandant avant tout la peinture et le progrès de l'humanité [1]. Que sont tous les publicistes antérieurs comparés à Montesquieu [2] ? Pour lui trouver des égaux il faut remonter à Platon et à Aristote. Montesquieu est le chef de l'école politique du dix-huitième siècle : toute l'Europe éclairée s'est rangée sous sa bannière.

Mais voici des créations tout à fait originales.

Jusque-là des particuliers, des gouvernements, des peuples s'étaient enrichis; ils l'avaient fait de leur mieux et le plus possible, mais sans se rendre compte

[1] INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon XI.
[2] *Ibid.*, leçon VIII.

des procédés qu'ils suivaient à leur insu. Au dix-huitième siècle, non-seulement la richesse générale augmente, mais l'esprit de réflexion et d'analyse recherche les causes de la richesse, les procédés qui la produisent, l'élèvent ou l'abaissent. De là l'économie politique, science entièrement nouvelle, à moitié française, à moitié anglaise[1].

Jusque-là l'esprit humain avait senti la beauté, il l'avait admirée dans les ouvrages de la nature, il l'avait admirée dans ses propres ouvrages, mais sans réduire en système les motifs de son émotion en présence de la beauté et les caractères de cette beauté. Ce n'est pas le dix-huitième siècle, sans doute, qui s'est fait le premier cette question : Qu'est-ce que le beau? mais c'est lui qui en la divisant et la subdivisant en a tiré une science régulière qui a ses principes, sa culture à part et ses progrès. C'est le dix-huitième siècle qui a mis au monde la haute critique, l'esthétique, comme dit l'Allemagne, qui, sans l'avoir inventée, l'a portée si loin [2].

Jusque-là les familles et aussi les institutions publiques avaient élevé de leur mieux les générations naissantes ; mais on n'avait jamais songé à porter de ce côté la réflexion et la méthode, et l'éducation était abandonnée à la routine. Le dix-huitième siècle, qui a tout soumis à l'examen, a fait de l'éducation d'abord un problème, puis une science, puis un art ; de là la pédagogie : le mot est peut-être un peu ridicule ; la chose est sacrée.

[1] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leçon V, sur Smith.
[2] *Ibid.*, leçon II, *Hutcheson.*

Tel est à peu près l'inventaire du dix-huitième siècle. Si vous étudiez attentivement ce siècle, vous reconnaîtrez dans tout ce qu'il a créé, comme dans tous les développements nouveaux qu'il a ajoutés à ce que lui léguaient les siècles précédents, l'empreinte du même caractère. L'esprit du dix-huitième siècle se demande compte de tout, pénètre jusqu'aux éléments les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits; il ne s'arrête que quand il est arrivé aux éléments les plus simples, à des éléments qu'il trouve indécomposables. Or, expérimenter ainsi, décomposer, analyser, c'est dissoudre. Ce n'est pas une ressemblance de mot; l'identité est dans la chose ; et cette identité ressort de l'examen comparé des sciences, des arts, de la littérature, de la morale, de la religion et de la politique, dans toute l'étendue du siècle.

Il ne nous reste plus qu'à tirer de tous ces antécédents les conséquences qu'ils renferment, ou plutôt à vous rappeler comment l'histoire s'est elle-même chargée de les tirer.

Il faut distinguer dans le dix-huitième siècle la première moitié où le travail du siècle se fait, mais sourdement, d'une manière occulte et inaperçue, et la seconde moitié où ce travail éclate. Le dernier quart du dix-huitième siècle a été si riche en productions de toute espèce que l'on peut dire que, non-seulement chaque année, mais chaque mois enfantait sa découverte, ajoutait à la fécondité et à la puissance de l'esprit nouveau. Quand on suit attentivement en toutes choses les progrès de cet esprit vers 1789, on est frappé de

l'impossibilité qu'un travail si ardent et si vaste, s'accroissant toujours par ses effets mêmes, ne produise enfin une explosion. De là la nécessité d'un grand événement dans lequel devait se résoudre le dix-huitième siècle. Mais où devait éclater ce grand événement? Ce ne pouvait être en Angleterre, car d'abord l'Angleterre avait payé sa dette à l'esprit des révolutions; puis, il s'agissait d'en finir avec le moyen âge en généralisant le principe de l'esprit nouveau, et l'Angleterre ne généralise guère; enfin l'Angleterre est une île qui a sa part dans les destinées du monde, mais qui ne joue pas sur le continent européen le principal rôle. L'Allemagne y convenait mieux par sa puissance de généralisation; mais elle avait fait la révolution à laquelle elle était propre, la révolution dans le monde intérieur de la pensée, dans la religion. D'ailleurs sa langue était à peine connue à cette époque; elle n'avait aucune puissance littéraire, aucune autorité en civilisation; il faut le dire, les Allemands, il y a cinquante ans, nous faisaient encore un peu l'effet de barbares. Mais il y avait un peuple qui, placé au centre du continent européen, touche à tous les autres peuples et peut atteindre en quelques jours à toutes les extrémités de l'Europe; un peuple doué au plus haut degré de l'esprit de généralisation, et qui, à cette rare faculté de tout généraliser, joint le besoin de tout appliquer; un peuple qui, par la sociabilité, j'allais presque dire avec tout le monde l'amabilité de son caractère et de son commerce, par l'universalité de sa langue et la puissance de sa littérature, pouvait faire avec succès les affaires de l'esprit

nouveau ; un peuple enfin qui, au besoin, pouvait le défendre avec son épée. Par toutes ces raisons, la future révolution tombait en partage à la France. Déjà sans doute la France avait puissamment servi la cause de la civilisation : il suffit de nommer Henri IV et Richelieu ; mais un plus grand rôle encore lui était réservé : elle devait accomplir le dernier acte de ce grand drame. Ajoutez que le peuple français est le peuple historique du dix-huitième siècle ; son caractère est précisément celui de ce siècle ; il le représentait alors en Europe comme il le représentera dans l'histoire. C'est de la France qu'étaient parties toutes les voix qui avaient ému l'Europe ; c'est en France que s'était fait principalement le grand travail scientifique et littéraire du temps ; car, ou la France a produit elle-même la plus grande partie des créations du dix-huitième siècle, ou elle se les est appropriées en les naturalisant promptement chez elle, et elles ont dû passer par la France pour faire le tour de l'Europe. Le peuple capable de produire l'événement inévitable était donc donné : c'est en France que devait s'accomplir ce grand événement que, d'un bout du monde à l'autre, on appelle la révolution française. Oui, sans doute elle est française, mais elle est européenne aussi : tous les peuples civilisés de l'Europe y ont mis la main, car tous l'ont préparée par leur participation au travail général qui l'enfanta, et tous y ont applaudi.

Quels sont les caractères de cette révolution? Au premier abord on croit que c'est seulement une révolution politique ; non ; c'est bien plus que cela ; nos

pères ne poursuivaient pas telle ou telle forme de gouvernement : ils se proposaient un but tout autrement grand et terrible, l'entière destruction de la société du moyen âge et la création d'une société nouvelle. Toutes les révolutions particulières accomplies poussaient à une révolution générale. De plus, comme la généralisation est l'élément même de propagation et de diffusion, la révolution française, en généralisant le principe de liberté, l'a porté partout : elle l'a porté dans les différentes classes qu'elle a rapprochées, de là l'égalité; elle l'a porté chez tous les peuples de l'Europe par mille moyens ; et de ces moyens, le plus efficace après l'imprimerie, a été la guerre, selon ce que je vous disais l'an passé [1] ; l'épée française a frayé la route en Europe a la liberté et à l'égalité française.

Cette révolution a été véritablement générale ; sur les ruines du passé elle a implanté partout ses principes et en France et en Europe. Mais a-t-elle échappé à la loi de tous les grands bouleversements ? a-t-elle renouvelé le monde sans violence ? a-t-elle été violente sans extravagance ? a-t-elle été extravagante sans être criminelle? Non, nulle révolution n'a pu échapper à cette triste loi. Quand on aura une véridique histoire de la réforme et qu'on ne croira plus avoir besoin de flatter les protestants dans l'intérêt de la liberté religieuse, on verra qu'en violences et en cruautés de tout genre ils ont égalé et souvent même laissé bien loin derrière eux leurs adversaires. Vous connaissez les horribles excès, les attentats jusqu'alors inouïs qui ont ensanglanté et

[1] INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon IX, *Des peuples.*

souillé la révolution anglaise. La révolution française, qui venait accomplir l'œuvre des révolutions précédentes et portait dans ses flancs les orages accumulés depuis deux siècles, qui devait être si générale et si radicale qu'elle rendît dans notre âge toute nouvelle révolution impossible, la révolution française devait surpasser en violence les révolutions précédentes comme elle les surpassait en grandeur, et exprimer en quelque sorte toute la férocité des révolutions qu'elle anticipait et prévenait.

L'histoire ne dit pas seulement le bien, elle dit aussi le mal ; elle le doit; mais elle ne doit pas étouffer le bien sous la peinture du mal : je renvoie donc les extravagances aux extravagants, les crimes aux criminels, et je détourne les yeux de ce sang et de cette boue. Cependant j'en veux tirer une leçon que la morale emprunte à l'histoire. Au bien seul a été donnée la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existence : à peine consommé, il se dissipe dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtiments du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui que lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un autre encore, éclatant et manifeste, l'impuissance. Confondant ce qu'il fallait distinguer, ils ont, dans leur délire, porté une main sacrilége sur le christianisme et sur la royauté. Qu'est-il résulté de ces extravagances et de ces crimes ? Quelques années à peine écoulées, le christianisme et la royauté se sont relevés plus purs, plus puissants, plus révérés.

Je pourrais dire aux partisans aveugles du dix-huitième siècle : Choisissez, entre quelques-unes de ses théories, quelques-uns de ses actes, et l'évidence irrésistible des faits, l'autorité sans réplique d'événements assez nombreux, assez prolongés pour qu'on puisse y voir la force même et la nature des choses, la loi de l'histoire, le jugement de la Providence. Tout n'était donc pas si légitime et si saint dans les théories et dans les actes de la révolution, puisque de plusieurs de ces théories et de ces actes il n'est resté qu'un souvenir horrible. D'un autre côté, aux aveugles adversaires du grand événement qui s'offre à eux sous de si affreuses couleurs, je pourrais proposer ce dilemme qui renferme le résumé de cette leçon : Laissez là, leur dirais-je, les excès qui vous révoltent et qui me révoltent autant que vous ; considérez dans la révolution française ses principes et ses résultats, et alors, ou absolvez la révolution française, ou condamnez les trois grands siècles qui l'ont préparée, qu'elle représente et qu'elle achève, et attachez-vous au moyen âge ; condamnez la marche et le progrès de la civilisation moderne, opposez-vous à l'histoire, opposez-vous aux desseins de la Providence.

D'ailleurs, une autorité supérieure a tranché la question ; celui qui a fait la Charte a porté un jugement péremptoire sur la révolution française : il a fait la part du bien et celle du mal ; il a condamné ce qui était condamnable, il a conservé ce qui était légitime. Toute charte, toute constitution n'est qu'un résumé historique ; c'est la publique et officielle reconnaissance de

tous les éléments essentiels d'une époque ; or la charte a reconnu et replacé au premier rang le christianisme et la royauté, qui, aujourd'hui, grâce à Dieu, prennent chaque jour de nouvelles forces, de nouveaux accroissements, et par là la Charte a confondu plus d'une vaine théorie, plus d'une entreprise criminelle. Mais en même temps la Charte a absous les principes et les résultats généraux de la révolution française, c'est-à-dire l'œuvre du dix-huitième siècle et par conséquent aussi celle des siècles précédents. La révolution religieuse du seizième siècle est reconnue et agrandie dans la Charte par l'article qui garantit la liberté des cultes. La révolution politique du dix-septième y est représentée par l'introduction des chambres dans le gouvernement du roi et la participation du pays aux affaires du pays : les formes et la langue même du gouvernement représentatif de l'Angleterre de 1688 ont passé dans la Charte française de 1814. Voilà pour les seizième et dix-septième siècles: quant au dix-huitième, l'égalité qu'y avait engendrée la diffusion du principe général de la liberté est consacrée par l'article qui reconnaît tous les Français accessibles à tous les emplois, et qui établit la vraie égalité, la seule égalité possible et légitime, l'égalité devant la loi. Enfin le principe général de la liberté est consacré par la liberté de la presse. Qu'est-ce en effet que la liberté de la presse, sinon la liberté illimitée du raisonnement, le droit d'examen dans toute sa portée, c'est-à-dire le principe de la liberté dans sa plus haute généralité ? Ainsi la Charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du seizième et du dix-septième

siècle et la grande révolution du dix-huitième. Dernier résultat des conquêtes de l'humanité, elle les représente et les protége. C'est derrière cette autorité que je place et mes vœux pour l'avenir, et mon opinion sur le passé, et tout mon enseignement.

En dernière analyse, tout examiné et pesé, la part du bien et la part du mal équitablement faite, il me semble, et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, que le dix-huitième siècle est un très-grand siècle. La mission que lui imposait l'histoire était d'en finir avec le moyen âge; il a rempli cette tragique mission; il n'a rempli que celle-là : un siècle, un seul siècle n'est guère chargé de deux missions à la fois; il a détruit, il n'a rien élevé : il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le dix-huitième siècle n'a guère laissé que des abstractions, mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Le dix-neuvième siècle les a recueillies; sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organisation vigoureuse. Cette organisation naissante est la Charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit à la noble dynastie qui marche à sa tête. C'est sur la Charte et autour de la Charte[1] que doit être le travail du dix-neuvième siècle. Plus heureux que nos pères, nés parmi des orages qui sont déjà loin de nous, n'adorons pas en aveugles, n'outrageons pas en ingrats

[1] Voyez une analyse plus détaillée de la Charte, INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon XIII.

le grand siècle qui vient de finir, et qui de son sang et de ses larmes nous a frayé la route à la liberté paisible dont nous jouissons. Étudions-le avec discernement et équité, pour en tirer des leçons salutaires; honorons-le, ne le continuons pas. Ne l'imitons qu'en servant comme lui, mais par des voies différentes, la même cause, celle de la liberté et de la civilisation.

# DEUXIÈME LEÇON.

## CARACTÈRE DE LA PHILOSOPHIE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

**Sujet de cette leçon : Caractère de la philosophie au dix-huitième siècle. — Du caractère de la philosophie en général. De la religion et de la philosophie; leur fond commun, leurs procédés différents; l'une s'appuyant sur l'autorité, l'autre indépendante. — Histoire : que dans l'histoire toute distinction est opposition. — Orient. — Grèce. — Moyen âge. Seizième siècle : renaissance de l'indépendance de la raison, révolution qui produit la philosophie moderne. — Dix-septième siècle : il constitue la philosophie moderne : Bacon, Descartes. — Dix-huitième siècle : il la répand et fait de la philosophie une puissance. — Le mal : le bien. — Différence de la mission philosophique du dix-huitième siècle et de celle du dix-neuvième.**

Vous connaissez le caractère général du dix-huitième siècle : nous l'avons considéré dans tous les éléments religieux, moraux, politiques, littéraires et scientifiques, dont ce siècle se compose, la philosophie exceptée. C'est cette philosophie qu'il s'agit aujourd'hui de reconnaître : c'est son caractère général que je me propose de vous signaler. Or, tout siècle est un, et la philosophie du dix-huitième siècle ne peut que réfléchir l'esprit du siècle auquel elle appartient. Ainsi même mission, même caractère, même destinée; et cette seconde leçon ne peut être qu'une contre-épreuve de la première.

Qu'est-ce que la philosophie du dix-huitième siècle? Quels sont les rapports de la philosophie du dix-huitième siècle avec celle du dix-septième et du seizième? En quoi lui ressemble-t-elle? en quoi en diffère-t-elle? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la continue sur une plus grande échelle.

Et quel est ce mouvement philosophique qui, parti du seizième siècle, remplit et mesure de ses progrès le dix-septième et le dix-huitième? Avant tout quel est son objet et quelle est sa fin? Ce n'est pas moins que l'enfantement de la philosophie moderne proprement dite, et la dissolution du moyen âge en philosophie.

Sans doute, ce mouvement avait ses causes immédiates dans l'affranchissement général de la civilisation moderne au seizième siècle; mais il tenait plus profondément encore à la nature même de l'esprit humain et aux lois qui président à son développement; lois nécessaires, qui déjà, dans le cours des siècles, avaient produit des phénomènes analogues, et qui les ont renouvelés, au seizième siècle, avec le retour des mêmes circonstances, agrandis de toute la supériorité des temps nouveaux sur les temps anciens. Quelles sont ces lois, quelles phases ont-elles déjà parcourues, quels grands et mémorables événements ont frayé la route à celui que nous devons étudier? C'est là ce qu'il importe avant tout de rechercher.

Il y a dans la pensée humaine deux moments réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de

l'autre, et qui se succèdent l'un à l'autre. Quand l'intelligence s'éveille avec les puissances que Dieu a mises en elle, elle atteint d'abord à toutes les vérités essentielles, qu'elle aperçoit confusément, mais d'autant plus vivement. Ce n'est pas le raisonnement qu'elle emploie ; il est trop évident que le raisonnement est une opération qui en présuppose plusieurs autres ; la faculté ici en jeu, faculté à la fois primordiale et permanente, est la raison. Elle entre en exercice spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie est l'inspiration. L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle commande la foi; toutes ses paroles sont des hymnes, et sa langue naturelle est la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; les sens, l'imagination, le cœur, se mêlent aux illuminations de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais couvertes de ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier pas de l'intelligence. Après qu'elle s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. En s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit

que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et envelopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis, s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites, quelles sont leurs applications légitimes. Voilà l'œuvre de la réflexion; voici maintenant son caractère. L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la vertu qui est en elle; mais dans la réflexion intervient la volonté; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir, et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or, comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, nous nous croyons le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre; et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, l'impersonnalité, renferme le

principe de l'autorité; et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance.

Ce sont là, comme je l'ai fait voir bien souvent[1], les deux moments fondamentaux de la pensée. A ces deux grands faits intérieurs correspondent deux grands faits publics qui s'appellent la religion et la philosophie.

La religion et la philosophie sont entre elles dans le même rapport que la spontanéité et la réflexion. Elles se tiennent par d'intimes liens. Comme la réflexion suppose l'intuition spontanée, ainsi la philosophie a pour base la religion, mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. La spontanéité est le génie bienfaisant de l'humanité, et la réflexion la part hasardeuse et sublime de quelques hommes : de même la religion préside aux destinées du genre humain, tandis que la philosophie ne convient qu'à un très-petit nombre, mais ce petit nombre-là est une élite immortelle. La spontanéité et la réflexion subsistent chacune à sa place et accomplissent l'office qui leur est assigné : de même encore la religion et la philosophie ont chacune un domaine différent et limitrophe, et elles se développent sans jamais pouvoir se confondre, ni se détruire, ni se remplacer. Considérez l'histoire, ce miroir vivant de la pensée : partout vous apercevez la religion et la philosophie, et partout vous les voyez distinctes; partout la religion paraît avec les sociétés

[1] Sur la spontanéité et la réflexion, voyez INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. I, VI et VII; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. II et III

naissantes, et partout, à mesure que les sociétés grandissent, de la religion sort la philosophie[1].

Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments distincts de l'esprit humain, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Il n'en va point ainsi. L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchirements douloureux. Ce n'est pas moi qui fais cette loi; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. En effet, partout vous voyez la religion faire effort pour prolonger l'enfance de la philosophie et pour la retenir en tutelle, et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie s'unissent sans se confondre et se distinguent sans s'exclure. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre[2] : rien ne naît, rien

[1] Sur l'éternelle distinction et l'éternelle coexistence de la religion et de la philosophie. voyez particulièrement PREMIERS ESSAIS, *Avertissement de la troisième édition*, p. XI-XV.

[2] INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon VII et leçon IX.

ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur, dans une crise plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.

Regardez l'Orient : l'Orient est la patrie des religions. Oui, sans doute; mais ou les lois de l'intelligence auront été suspendues dans l'Orient, ou dans cette patrie des religions la réflexion aussi aura ses droits et la philosophie sa place. L'histoire de l'Orient est profondément obscure; cependant parmi ses traditions incertaines, on entend le bruit de grandes guerres qui ont eu lieu, ici, en Égypte et en Perse, entre les prêtres et les rois; là, dans l'Inde, entre les Schatrias et les Brachmanes, la race des guerriers et la race sacerdotale. Outre ces grands débats qui se laissent entrevoir à travers les nuages dont l'Orient est encore enveloppé, vous trouvez cet autre fait incontestable, que d'abord, dans l'Inde, l'autorité des Védas est absolue, et qu'ensuite les Védas conduisent à une explication, religieuse encore mais déjà philosophique. Et ce n'est pas là le dernier mot de la philosophie dans l'Inde. A la suite ou à côté de la théologie orthodoxe ont paru un grand nombre de philosophies indépendantes jusqu'à la révolte, et la philosophie Sankhya et la philosophie Bouddiste, philosophies dont le caractère avoué et le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas[1].

[1] Sur la philosophie indienne, voyez plus bas les leçons v et vi.

L'expérience de l'Orient, quoique obscure encore dans ses circonstances, n'est cependant pas douteuse quant au point fondamental, la distinction de la religion et de la philosophie. Mais la seconde expérience de l'histoire est bien autrement concluante; elle est aussi claire dans ses moindres détails que décisive dans ses résultats : je veux parler de l'expérience grecque[1], s'il est permis de s'exprimer ainsi; car l'histoire est un recueil d'expériences dans lesquelles on peut étudier les lois de la pensée humaine. Que voyez-vous dans le berceau de la Grèce? des religions qui se répandent sur le territoire, le vivifient, président à la formation des villes, des arts, des gouvernements, et remplissent les siècles fabuleux et héroïques de la Grèce. Bientôt un peu de réflexion s'éveille, et il se fait une espèce de compromis entre l'autorité des cultes populaires et le besoin naissant de la réflexion ; de là les mystères. Les mystères sont le passage de la religion à la philosophie : bientôt ce passage est franchi ; les initiations, que l'on peut bien supposer avoir été rares, discrètes, soumises à des conditions sévères, ne suffisent plus, et à la place de quelques initiés s'élève une race d'hommes nouveaux qui s'appellent des philosophes. Philosophes! c'est le génie de la Grèce qui a mis ce mot dans le monde ; philosophes, c'est-à-dire des hommes qui ne se croient pas des sages, mais qui aimeraient à l'être, des hommes qui ne prétendent pas avoir trouvé la vérité, mais qui font profession de la chercher. Ce sont de libres cher-

[1] Plus bas, leçons VII et VIII sur la philosophie grecque.

cheurs, et rien autre chose. Cette prétention était modeste : a-t-elle été acceptée? et quel a été en Grèce le sort de ces libres chercheurs de la vérité? Pour qu'on ne puisse alléguer la barbarie des temps, je vous conduirai tout d'abord à Athènes, et à Athènes dans le temps de sa plus grande liberté démocratique et de sa plus florissante civilisation, entre Périclès et Alexandre. Là, quel a été le sort de la philosophie? vous le savez, et je serai court. Il a fallu les larmes, les larmes publiques de Périclès, du dictateur d'Athènes, du vainqueur de l'Eubée, de celui qui avait décidé tant de fois de la paix et de la guerre, pour sauver une faible femme, Aspasie, suspecte de philosophie. Mais toute l'éloquence de Périclès ne put sauver son maître et son ami Anaxagoras. Anaxagoras fut condamné à une prison qu'il ne changea dans ses vieux jours que pour un exil perpétuel. Qu'enseignait donc Anaxagoras? il enseignait, et le premier il entreprit de démontrer que la cause première des phénomènes visibles de ce monde n'est ni l'air, ni l'eau, ni la terre, ni le feu, mais l'intelligence, une intelligence toute-puissante. Vous connaissez la destinée de Socrate. Je ne vous la rappellerai pas; je vous prie seulement de ne point oublier que le dévouement de Socrate est d'autant plus sublime que Socrate n'ignorait pas où le conduirait la philosophie. Mais ce que vous savez peut-être moins bien, c'est qu'après la mort d'Alexandre, Aristote lui-même, le père de l'histoire naturelle, le fondateur de la logique et de la métaphysique régulière, Aristote, chargé d'ans et de gloire, eut toutes les peines du monde à sauver sa

tête; *postico evasit*, dit Cicéron : il n'eut que le temps de s'enfuir par une porte dérobée, et il se réfugia à Chalcis, pour épargner aux Athéniens, dit-il, un nouveau crime envers la philosophie. Et encore comment a-t-il fini? Je ne veux pas prendre parti dans cette question obscure, mais plus d'un historien incline à croire que ce grand homme, vieux, et las de persécutions, s'empoisonna lui-même à Chalcis. Pour Platon, il a eu aussi bien des aventures : il a été jeté deux fois en prison, et une fois vendu comme esclave. C'est à ce prix que la philosophie a été fondée en Grèce, et qu'elle a conquis dans la civilisation une place indépendante.

Le christianisme est la fin des mouvements religieux du monde, et avec lui toute religion est consommée. Il résume et couronne les deux grands systèmes religieux qui ont régné dans l'Orient et dans la Grèce. La religion du Dieu fait homme, d'une part, élève l'âme vers le ciel, et en même temps lui enseigne que ses devoirs sont en ce monde. Elle donne un prix infini à l'humanité. L'humanité est donc quelque chose de bien grand, puisqu'elle a été choisie pour être le réceptacle privilégié d'un Dieu. Aussi le christianisme est-il une religion éminemment humaine, éminemment sociale. En voulez-vous la preuve? Qu'est-il sorti du christianisme? La liberté moderne, les gouvernements représentatifs. La religion brahmanique, la religion bouddique, la religion musulmane, et toutes les autres religions qui règnent encore aujourd'hui sur la terre, qué produisent-elles? une dégradation profonde et une tyrannie sans bornes. Au contraire, l'Europe chrétienne

est le berceau de la liberté. C'est aussi le christianisme qui, après avoir conservé le dépôt des arts, des lettres, des sciences, leur a donné une impulsion puissante. Toute époque est une; il y a un rapport nécessaire entre la philosophie d'un temps et la religion de ce temps. Ainsi, la philosophie grecque, dans son caractère général et dans l'ensemble de ses écoles, est au fond une philosophie païenne, tandis que la philosophie moderne, malgré bien des systèmes fort peu orthodoxes, est essentiellement la fille d'une société chrétienne. Je fais profession de croire que toutes les grandes vérités qu'a déjà développées et que pourra développer encore la philosophie moderne sous les formes qui lui sont propres, sont si loin d'être opposées aux vérités du christianisme, que, selon moi, comme je vous l'ai dit plus d'une fois, toute vraie philosophie est en germe dans les mystères chrétiens. Mais enfin le christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie. Or, ou les lois de l'esprit humain devaient être suspendues, ou il fallait que du christianisme sortît une philosophie qui entrât peu à peu en possession d'une juste indépendance.

Pour que l'enseignement théologique du moyen âge [1] arrivât à la régularité sévère qui seule pouvait maintenir et répandre l'unité de la foi, cet enseignement devait avoir une méthode, une forme fixe. Mais où prendre alors cette forme? Au moyen âge, on ne connaissait guère Platon que par des citations de Macrobe

[1] Sur la philosophie du moyen âge, voyez plus bas la leçon IX.

et à travers le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite, qui passa dans Scot Érigène. On ne pouvait donc appliquer à l'enseignement théologique la forme d'une philosophie presque ignorée. Qu'est-ce d'ailleurs que la méthode platonicienne? Socrate prétend que chacun sait même ce qu'il ne croit pas savoir; il se charge de faire aller l'esprit du point où il est au point où il n'est pas encore; il le fait passer du connu à l'inconnu, du particulier au général. La μαιευτική, l'art d'accoucher les esprits, n'est pas moins qu'une forme de l'induction. L'induction n'est pas une méthode si nouvelle qu'on le dit; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient, ce n'est pas même à Platon; c'est à l'esprit humain, dont Platon comme Bacon a été l'interprète. Le propre de l'induction, c'est de remettre tout en problème, de bien examiner le point d'où elle part, la vérité, si petite fût-elle, qu'on lui accorde, afin d'en tirer la vérité qu'on ne lui accorde pas et que la première recèle. La méthode d'induction est essentiellement vivifiante; c'est au plus haut degré une méthode d'examen. Ajoutons que c'est bien plutôt une méthode de découverte qu'une méthode d'exposition, et qu'elle se prête assez mal à l'enseignement. L'autorité d'alors ne rejeta pas cette méthode, car elle ne la connaissait pas; mais il est dans la nature de toute chose d'aspirer à la forme qui lui est propre, et la forme inductive n'était pas celle qui convenait à l'enseignement théologique du moyen âge. Aristote était beaucoup plus connu que Platon : on ne possédait point, il est vrai, dans les commencements et jusqu'au treizième siècle, l'histoire naturelle, la physique, la

métaphysique ; mais on possédait l'*Organum*. Et l'*Organum* est un recueil de règles qui enseignent à tirer d'un principe, quel qu'il soit, ses justes conséquences. L'objet de l'*Organum* est la régularité de la déduction. L'induction platonicienne engendre la dialectique ; la déduction péripatéticienne engendre la logique proprement dite ; et le principe de toute logique est de ne pas disputer des principes. De plus, l'exposition logique est très-commode à l'enseignement, et tout professeur y tend. Le règne de la forme péripatéticienne appliquée à l'enseignement religieux est la scholastique. Je suis bien loin, comme vous savez, de dédaigner la scholastique, j'en fais même grand cas, à l'exemple de Leibnitz, qui disait y avoir trouvé de l'or. Il est impossible d'avoir plus d'esprit que les scholastiques, de déployer plus de ressources dans l'argumentation, plus de cette analyse ingénieuse qui divise et subdivise, plus de cette synthèse puissante qui classe et ordonne. Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'Ange de l'école, ce saint Thomas d'Aquin, dont l'ouvrage, la célèbre *Somme*, est pour la forme un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais quel est le caractère de ce chef-d'œuvre et des autres ouvrages qu'a produits la scholastique ? Le caractère de la scholastique est d'être renfermée dans un cercle, de se mouvoir, il est vrai, de s'agiter même dans ce cercle, mais sans le dépasser. L'autorité imposait les principes et elle surveillait les conséquences. Ce n'était pas là assurément la vraie représentation de la libre réflexion ; et si ce moment de la pensée était nécessaire,

il devait avoir tôt ou tard une toute autre représentation dans notre moderne Europe. La scholastique avait été, comme les initiations païennes, un compromis utile entre le principe d'autorité et la philosophie ; elle avait été d'abord une satisfaction accordée à l'esprit de réflexion, puis elle lui était devenue un obstacle : il fallait donc qu'à la scholastique succédât une philosophie indépendante. Elle commence avec le seizième siècle, grandit avec le dix-septième, et triomphe avec le dix-huitième. Le seizième siècle ouvre cette révolution d'abord très-faible, à la fois ardente et aveugle, comme tout ce qui commence ; le dix-septième l'assoit et la régularise, le dix-huitième la répand. Telles sont les trois périodes de la philosophie moderne. Nous allons les parcourir rapidement.

Jugez bien la position de l'esprit nouveau au seizième siècle[1]. Au fond, c'était l'esprit d'indépendance qui se faisait jour ; par conséquent il avait pour adversaire l'esprit opposé, le principe de l'autorité : et, entendez-moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la philosophie, où doit régner la libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui entrent en lutte au seizième siècle; mais entre ces deux adversaires se trouvait le péripatétisme. Le péripatétisme était la forme du principe de l'autorité, et le principe de liberté ne pouvait combattre le principe de

[1] Sur la *Philosophie de la Renaissance*, voyez plus bas, leçon x.

l'autorité qu'à travers le péripatétisme. Voilà pourquoi au seizième siècle tous les coups tombent sur le péripatétisme et la scholastique. C'est un fait que les penseurs les plus distingués de ce siècle ont été anti-péripatéticiens et plus ou moins platoniciens. Le platonisme, qu'on veut aujourd'hui nous donner comme une philosophie rétrograde[1], a été l'instrument des réformateurs de la philosophie au seizième siècle. Je l'ai dit, toute révolution naissante est nécessairement faible, et elle augmente encore cette faiblesse par son ardeur inconsidérée, sa fougue, ses excès. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout ait été pur dans la révolution philosophique du seizième siècle. Il semble que l'esprit humain avait alors des représailles à exercer, que la révolte était pour lui comme un essai de ses forces, et qu'il ne se croyait sûr de son indépendance que quand il l'avait poussée jusqu'à l'extravagance. Ce n'est pas seulement Platon que l'esprit nouveau oppose à Aristote ; certes, les deux adversaires se fussent bien valus ; non : contre Aristote il demande au hasard des armes à tous les anciens systèmes de la philosophie grecque, que les Grecs chassés de Constantinople commençaient à ressusciter en Europe ; ainsi parmi les réformateurs, l'un embrasse l'épicuréisme, l'autre un

[1] Allusion aux déclamations de M. Broussais qui, puissant novateur et vraiment original en médecine, mais entièrement étranger à la philosophie et à son histoire, pour défendre le matérialisme, attaquait à tort et à travers la philosophie de Platon et celle de Kant dont il n'avait pas la moindre idée. Voyez la préface du livre aujourd'hui oublié *De l'irritation et de la folie*, qui paraissait alors avec assez de bruit.

pythagorisme insensé, la plupart un platonisme sans critique. Leur inexpérience, leur zèle, leurs malheurs nous doivent inspirer une profonde indulgence pour leurs erreurs et un vif intérêt pour leur destinée. Si aucun d'eux n'a élevé un monument durable, il ne faut pas oublier, même au milieu de leurs plus tristes égarements, qu'ils ont été les pères, les promoteurs courageux et infortunés de la liberté de la pensée.

Le seizième siècle a été à la réforme philosophique ce que le quinzième avait été à la réforme religieuse, un siècle de préparations nécessaires : Ramus, Bruno, Campanella, sont comme les hussites de la philosophie. Le mouvement philosophique du seizième siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité représentée par la scholastique ; et le seizième siècle avait succombé. Le dix-septième renouvela la lutte, mais il la régularisa[1]; et, grâce au progrès des temps, il l'emporta; et détruisit si bien la scholastique que depuis il n'en a plus été question.

Les deux hommes qui dirigent ce second mouvement de la révolution philosophique, sont Bacon et Descartes. Nous ne nous arrêtons pas à la différence de leurs systèmes, ni même à la différence de leurs méthodes ; il ne s'agit ici que de la guerre qu'ils ont faite l'un et l'autre à la scholastique et de leur commun appel à l'esprit d'indépendance. Sous ce rapport, il y a unité parfaite entre Bacon et Descartes.

[1] Sur la philosophie du dix-septième siècle, voyez plus bas les leçons XI et XII, et surtout les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE.

Mais Bacon ne jeta pas d'abord un grand éclat en Europe ; sa gloire et son influence sortirent à peine de l'Angleterre, parce qu'il ne produisit aucune de ces découvertes qui attirent l'attention des savants et prennent rang dans la science : il ne fit guère que mettre en des règles, admirables de grandeur et de concision, la pratique italienne. C'est un siècle plus tard que le nom et les écrits de Bacon sont devenus européens. Le véritable héros philosophique du dix-septième siècle est notre Descartes. Descartes était le premier géomètre de son temps, et un très-grand physicien, même devant Galilée. De là, entre autres causes, la renommée de sa philosophie et de sa méthode qu'autorisaient merveilleusement les grands et certains résultats sur lesquels elles s'appuyaient. Mais ce qui est bien au-dessus de sa philosophie, au-dessus même de sa méthode, c'est le caractère même et de sa méthode et de sa philosophie, à savoir, une indépendance aussi ferme qu'éclairée. Descartes revendiqua l'indépendance de la philosophie avec une audace qui est assez célèbre et dont j'ai parlé plus d'une fois; je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes qui est un peu moins célèbre, sa prudence. Descartes comprit que la révolution naissante qu'il continuait avait échoué, d'abord par le défaut de génie de ses promoteurs, ensuite parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés. Descartes joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de génie ; il avait été homme du

monde, il connaissait son siècle et les hommes de ce siècle; il sentit la nécessité d'une grande circonspection après les tentatives désordonnées qui avaient décrié la philosophie. Quand son premier et immortel ouvrage écrit en français, *De la Méthode*, eut produit un immense effet, et de toutes parts éveillé la curiosité, et avec elle aussi la malveillance et des scrupules puissants, il écrivit ses *Méditations* en latin et les dédia à la Sorbonne. Voulez-vous une autre preuve très-forte et assez peu connue de la prudence de Descartes? Il pensait comme Galilée sur le mouvement de la terre; il croyait même le pouvoir démontrer; mais, à la nouvelle de la condamnation de Galilée, il n'hésita pas à supprimer cette opinion et l'ouvrage qui la contenait. Dans les *Principes de philosophie*, il ne donne le mouvement de la terre que pour une hypothèse, pour une sorte de fable qu'il s'amuse à développer [1]. C'est ainsi que Descartes échappa aux persécutions; mais, malgré toute sa sagesse, il n'échappa pas aux tracasseries. Après avoir couru le monde et étudié les hommes en mille occasions, sur les champs de bataille et dans les cours, il s'était fait ermite en Hollande. Eh bien! là même il trouva des tracasseries; et de quelle part? non plus de la part des jésuites et du P. Bourdin, mais de la part des protestants, de la part d'un théologien calviniste qui faisait de la liberté contre Rome et de la tyrannie envers la philosophie.

Le résultat de la révolution cartésienne fut la des-

[1] Fragments de philosophie moderne.

truction radicale de la forme péripatéticienne et de la scholastique. Descartes pénétra dans la célèbre société de Port-Royal et dans le clergé savant. Arnauld et Pascal[1], Fénelon et Bossuet étaient cartésiens comme Malebranche. More et Clarke introduisirent le cartésianisme en Angleterre, Spinoza et Clauberg en Hollande, Leibnitz en Allemagne. La littérature française du dix-septième siècle, si puissante en Europe, y propagea l'esprit cartésien, et vers 1700 cet esprit était dominant dans l'élite de l'Europe pensante. La scholastique ne se défendait même plus, et elle n'était plus attaquée : ouvrez tous les ouvrages de philosophie qui paraissent alors, à peine y trouverez-vous quelque écho affaibli des colères ou des arguments du seizième et du dix-septième siècle, et l'on peut dire que le second pas, le second mouvement de la révolution philosophique est accompli.

Voyons ce qu'a fait pour cette révolution le dix-huitième siècle. Il devait continuer l'action du siècle précédent et la continuer sur un plan plus vaste. Il a rempli sa destinée : il a fait en philosophie ce qu'il a fait dans tout le reste. Le triomphe définitif de l'esprit d'indépendance, telle était sa mission et telle aussi a été son œuvre. Il a généralisé le principe de la révolution cartésienne et l'a élevé à toute sa hauteur ; de plus, il a propagé et répandu ce principe, d'abord dans toutes les classes de la société, puis dans tous les pays de l'Europe.

[1] Entendez Pascal, avant qu'un jansénisme outré l'eût jeté dans le scepticisme. Voyez plus bas la leçon XII et nos ÉTUDES SUR PASCAL.

Pour reconnaître la généralisation du principe de l'indépendance philosophique au dix-huitième siècle, il suffit de jeter les yeux sur les ouvrages que ce siècle a produits. Si un homme d'un autre monde lisait ces ouvrages, il y verrait tellement le triomphe du principe de l'indépendance, qu'il lui serait difficile de deviner l'existence d'un principe contraire. Lisez Condillac, Reid, Kant. Différents par les systèmes, différents même par la méthode ou du moins par l'application de la méthode, ils sont uns dans l'unité de leur siècle, dans l'esprit d'indépendance. Condillac était abbé; je vous demande si vous en voyez aucune trace dans ses écrits. Reid, ministre du saint Évangile, est tellement pénétré du principe de la liberté, qu'il n'en parle pas même. Kant, c'est Descartes venu un siècle plus tard; il commence par la séparation sévère et précise de la philosophie et de la théologie, et il n'a jamais été infidèle à cette distinction; peut-être même, avec son siècle, a-t-il eu trop peur de la théologie, et sa philosophie s'est résolue en une critique trop négative, en un nouveau scepticisme. Ainsi partout au dix-huitième siècle, ou on attaque ou on néglige le principe de l'autorité; voilà pour la généralisation de l'esprit d'indépendance. Quant à sa diffusion, je puis, je crois, me dispenser de l'établir pour la France; voyez et jugez. Tout ce qui écrit, depuis Voltaire jusqu'au plus mince littérateur, écrit pour la philosophie. Lisez Marmontel, lisez Chamfort, lisez la Harpe : toute la menue littérature du siècle est l'instrument de la révolution philosophique; elle la répand partout, même à tort et à travers. Et il en a été

ainsi plus ou moins dans tous les pays de l'Europe. Partout au dix-huitième siècle, la philosophie, dépouillant les derniers restes de la scholastique, n'a guère d'autre langue que celle de tout le monde, la langue vulgaire, comme avait déjà fait le cartésianisme; et encore, comme le cartésianisme, elle est sortie des écoles pour entrer dans le monde; elle fait sa route sur la place publique, elle descend chaque jour davantage dans tous les rangs de la société. De là, peu à peu il s'est formé dans les différents pays de l'Europe une grande unité philosophique; je ne dis pas une unité de système, mais une unité de caractère et d'esprit. Quand les ennemis de la philosophie triomphent de la diversité infinie des systèmes, comme destructive de toute unité, ils triomphent bien à faux; car la diversité est si peu opposée à l'unité qu'elle en est pour ainsi dire la vie. La vie en effet est dans le mouvement, et le mouvement, c'est la variété. La philosophie moderne, dont le caractère fondamental est la liberté, doit ou du moins peut très-bien aboutir à des systèmes différents, sans perdre son unité, et même par l'effet de son unité, puisque cette unité est une unité de liberté, et que celle-là, loin de périr dans la diversité des systèmes, y trouve sa force.

De la philosophie ainsi généralisée, ainsi répandue, le dix-huitième siècle a fait une puissance, et une puissance d'action. La philosophie suit ordinairement la société et ne la précède pas; rien n'est plus vrai, surtout au commencement d'une époque; mais, à la fin, quand la philosophie s'est longtemps développée, que

par là elle a acquis la conscience d'elle-même, et senti croitre ses forces, elle forme un petit monde, un monde à part qui a son influence sur le reste du monde; elle intervient dans les événements, y met sa main et y laisse sa trace. Aussi on ne peut nier que dans tous les pays de l'Europe, au dix-huitième siècle, la philosophie n'ait été un parti, une puissance véritable, qui a eu son action, une action analogue à la mission générale du siècle.

La tâche du dix-huitième siècle était d'en finir avec le moyen âge en philosophie, c'est-à-dire de détruire le principe de l'autorité en matière philosophique, et de resserrer la théologie dans son domaine propre. Mais ce n'était pas là une œuvre simple et facile; c'était une œuvre laborieuse et compliquée, nécessairement mêlée de mal et de bien. On ne revendique guère l'indépendance sans entrer quelque peu dans la révolte; sans doute on ne sort bien de la servitude que par la vertu, mais on en sort aussi par la licence : il y a donc eu dans la philosophie du dix-huitième siècle de la licence, beaucoup de licence, je le sais; je l'ai dit[1], avec assez de force, ce semble, et je le répéterai tant qu'on voudra; mais enfin il est juste aussi d'ajouter que les d'Holbach et les la Metrie ne sont pas les seuls philosophes du dix-huitième siècle. Ils ont fait du bruit dans les salons, qu'ont-ils laissé dans la science? A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms. Il s'agissait de renfermer l'autorité reli-

[1] Voyez la PHILOSOPHIE SENSUALISTE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

gieuse dans les limites de la théologie; et ils ont attaqué et la religion et la théologie et toute autorité légitime. Ce sont des fous, je l'accorde, et même d'assez mauvais fous; mais, en philosophie comme en politique, je renvoie la folie et le crime à qui de droit. A côté de quelques noms décriés, comptez les noms respectables que présente le dix-huitième siècle en philosophie? En France, en face d'Helvétius, n'avez-vous pas Turgot[1]? Y a-t-il eu des hommes plus irréprochables, plus éloignés de toute exagération que les dignes professeurs qui se sont succédé pendant trois quarts de siècle dans les chaires d'Aberdeen, de Glascow, d'Édinbourg? Connaissez-vous des esprits mieux faits, de plus nobles caractères qu'un Hutcheson, un Smith, un Reid, un Dugald-Stewart[2]? Aussi haut que l'on remonte, où trouver un homme plus pur, dans sa vie comme dans ses pensées, une âme plus ferme, un esprit plus solide, une tête à la fois plus saine et plus vaste, que l'illustre philosophe de Kœnigsberg[3]? Nous donnera-t-on la philosophie écossaise et la philosophie de Kant comme des philosophies immorales et impies? Et cependant ne sont-elles pas du dix-huitième siècle? un caractère profondément libéral ne les anime-t-il pas?

Le dix-huitième siècle s'est appelé le siècle de la philosophie; et après tout la postérité ratifiera ce titre; car c'est du dix-huitième siècle que date l'avénement de la philosophie dans le monde sous son nom propre, tandis

[1] *Ibid.*, leçon IV.
[2] Voyez PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.
[3] PHILOSOPHIE DE KANT.

qu'auparavant elle était souvent réduite à se cacher sous le manteau de la théologie, ou de quelque autre science, et n'osait pas se montrer à visage découvert. C'est dans le dix-huitième siècle que la philosophie a acquis un état public pour ainsi dire, qu'elle est devenue une chose constituée, qui a ses droits et ses titres incontestés : tel est le legs sacré que le dix-huitième siècle a fait au dix-neuvième.

Aujourd'hui les révolutions qui ont rempli les trois derniers siècles, et qui dans leurs féconds orages ont enfanté les sciences, les mœurs, les lois, la philosophie, la civilisation de l'Europe moderne, ces révolutions sont accomplies ; leur œuvre est consommée. La cause de l'indépendance en tout genre, et entre autres la cause de l'indépendance philosophique, est gagnée. Tout se rassoit dans l'ordre légitime, tout rentre et doit rentrer dans ses limites naturelles. D'une part, la religion reprend sur les âmes son bienfaisant empire; elle fortifie son autorité sainte en la resserrant dans les matières de la foi et dans la théologie proprement dite, et elle se contente de fournir à la vraie philosophie de sublimes inspirations. D'un autre côté, la philosophie du dix-neuvième siècle n'est plus cette esclave révoltée qui, par ses excès mêmes, attestait sa longue servitude : c'est une noble affranchie, à laquelle sied bien le langage calme et modéré de la liberté. Encore révolutionnaire, parce qu'elle était encore inquiète sur ses droits, la philosophie du dix-huitième siècle, tout occupée du combat, songeait plus à vaincre qu'à bien user de la victoire. La philosophie du dix-neuvième est une puis-

sance victorieuse, qui doit s'épurer et s'organiser. Je serais heureux si ces leçons, en maintenant avec une fermeté respectueuse mais inébranlable l'indépendance de la philosophie française, pouvaient contribuer à lui imprimer cette direction pacifique, la seule qui convienne à ses destinées, et qui s'accorde avec l'esprit général de notre époque : ce serait le plus cher succès de mes efforts.

# TROISIÈME LEÇON.

## DE LA MÉTHODE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Sujet de cette leçon : De la méthode philosophique au dix-huitième siècle. — De la méthode. Ses deux procédés nécessaires, analyse et synthèse. — Histoire. Orient. — Grèce. — Scholastique. — Philosophie moderne. — Bacon et Descartes. — Dix-septième siècle. Début de la méthode. — Dix-huitième siècle. Triomphe de la méthode dans son premier principe, l'analyse. — 1° Le dix-huitième siècle généralise ce principe et l'élève à toute sa rigueur. 2° Il le répand partout. Condillac. Reid. Kant : même méthode. 3° Il en fait une puissance. — Le bien. Le mal. — Différence de la position du dix-huitième siècle et du dix-neuvième.

J'ai dû commencer par mettre sous vos yeux le dix-huitième siècle avec tous ses éléments essentiels, et vous faire saisir son caractère le plus général. De là j'ai pu déduire le caractère de la philosophie du dix-huitième siècle; et comme d'abord le dix-huitième siècle nous avait paru la dernière lutte de l'esprit nouveau contre l'esprit du moyen âge, la philosophie de ce siècle ne pouvait être que la victoire définitive de l'esprit de liberté sur le principe de l'ancienne autorité. La plus haute indépendance de la raison humaine, tel est le trait distinctif de la philosophie du dix-huitième siècle, telle est l'unité de cette philosophie. Il s'agit de

descendre de cette unité à la variété qu'elle contient, de rechercher les systèmes nombreux et divers qu'embrasse le dix-huitième siècle. Mais, avant d'entrer dans cette recherche, il en est une autre encore qui doit précéder, il est un point intermédiaire sur lequel je veux appeler votre attention.

On ne connaît bien un ensemble de systèmes, ou un système particulier, qu'après l'avoir étudié sous trois points de vue différents, après l'avoir soumis à trois épreuves. Ce qu'il faut avant tout demander à un système, c'est son caractère le plus général, s'il est ou s'il n'est pas un système philosophique, s'il appartient ou s'il n'appartient pas à la libre réflexion qui, pouvant le rejeter ou l'admettre, l'a admis par ce seul motif qu'il lui a plu de l'admettre, sur la foi de la vérité qui était ou qui paraissait en lui, et par la seule autorité de la raison. Voilà d'abord ce qu'il faut demander à un système; c'est aussi ce que nous avons demandé à la philosophie du dix-huitième siècle. Il est trop clair aussi qu'on ne connaît pas un système si on ne connaît pas les solutions spéciales qu'il donne des divers problèmes philosophiques, si on ne connaît pas sa logique, sa métaphysique, sa morale, sa théodicée, sa politique, etc.; c'est là la matière même de toute histoire de la philosophie, et ce sera celle de ce cours sur la philosophie du dix-huitième siècle. Mais s'il importe de connaître les solutions des problèmes philosophiques qu'un système présente, il n'importe pas moins de savoir comment et par quelle route, c'est-à-dire par quelle méthode l'auteur de ce système est arrivé à ces solutions. C'est là

d'ailleurs, c'est dans la méthode qu'est essentiellement le génie d'un système, et un système n'est guère qu'une méthode en action, une méthode appliquée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire; ou, une méthode étant donnée, prédire le système qui sortira de son application rigoureuse. Mettez une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause : c'est donc à cette cause qu'il faut s'élever d'abord pour dominer tout le système. Voilà pourquoi, après vous avoir exposé le caractère de la philosophie du dix-huitième siècle, et avant d'entrer dans l'examen des divers systèmes qu'elle a produits, il est nécessaire de reconnaître la méthode ou les méthodes qu'elle a employées, et qui sont les principes mêmes des systèmes que nous aurons à examiner un jour. La méthode philosophique qui a régné au dix-huitième siècle, tel sera donc et tel doit être le sujet de cette leçon.

Qu'est-ce que la méthode philosophique du dix-huitième siècle? Quels sont les rapports de cette méthode à celle des siècles précédents? en quoi lui ressemble-t-elle, en quoi en diffère-t-elle? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la continue sur une plus grande échelle.

Et quelle est cette méthode qui remplit et mesure de ses progrès le seizième, le dix-septième et le dix-huitième siècle, c'est-à-dire toute la philosophie moderne? Est-elle particulière à la philosophie moderne, ou lui

est-elle antérieure, et a-t-elle des racines profondes dans la nature même de la philosophie? N'est-elle pas née avec elle, et ne l'a-t-elle pas accompagnée dans toutes ses vicissitudes? C'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Ainsi, vous le voyez, comme la seconde leçon n'était qu'une contre-épreuve de la première, de même cette troisième leçon ne sera qu'un développement de la seconde : même marche et même conclusion.

Nous avons distingué deux moments dans la pensée, deux modes essentiels, deux formes fondamentales, la spontanéité et la réflexion. Suivons cette distinction féconde.

Vous le savez : nos facultés entrent en exercice par la vertu qui est en elles, et non par notre volonté propre, et elles y entrent toutes simultanément. Il ne faut pas croire que la raison prend l'initiative, et atteint seule et abstractivement le vrai, le juste, le beau en soi ; non ; la sensibilité accompagne au moins la raison, et introduit dans l'âme, avec la sensation, l'impression du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, et vivifie ce tableau ; le cœur aussi entre en jeu, et ajoute au tableau primitif de nouveaux traits. Tout cela se fait en même temps, ou à peu près en même temps. Mais si tout se passe d'abord sans la participation de notre volonté, rien ne se fait à notre insu; et l'action de nos facultés se redouble dans la conscience. Nous ne sentons pas seulement, mais nous savons que nous sentons; nous n'agissons pas seulement, mais nous savons que nous agissons; nous ne pen-

sons pas seulement, mais nous savons que nous pensons; jusque-là que penser sans savoir qu'on pense, c'est comme si on ne pensait pas, et que la qualité propre, l'attribut essentiel de la pensée est d'avoir connaissance d'elle-même [1]. La conscience est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'âme; elle accompagne l'exercice de toutes nos facultés, elle est pour ainsi dire leur retentissement intérieur. D'où il suit que, comme toutes nos facultés agissent d'abord simultanément, et confusément par conséquent, la conscience, qui en est le témoin, le miroir en quelque sorte, est, à son tour, très-complexe, confuse, indistincte.

Quand je dis que toutes nos facultés se développent ensemble, je me trompe, j'oublie que la plus élevée de toutes, ou du moins celle qui est la plus inhérente à la personnalité humaine, intervient la dernière : cette faculté est la réflexion, dont le caractère propre est la liberté. La réflexion ne crée rien, et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément, ainsi que nous l'avons dit; c'est l'œuvre de la réflexion, en s'ajoutant à la conscience, d'y éclaircir ce qui était obscur, d'y développer ce qui était enveloppé. La réflexion est à la conscience ce que le microscope et le télescope sont à la simple vue : ni l'un ni l'autre de ces instruments ne fait et ne change les objets; mais en les examinant sous toutes leurs faces, en les pénétrant dans leurs

[1] Sur la conscience comme la forme nécessaire de la pensée, voyez l'INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leçon V, p. 96, et la note.

profondeurs, ils les éclairent, et nous découvrent leurs caractères et leurs lois. Il en est de même de la réflexion. La réflexion est le commencement de la sagesse; appliquée régulièrement et avec art, c'est la philosophie. La philosophie, nous l'avons vu l'année dernière, n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion ne se proposant d'autre objet que de se rendre compte du travail des autres facultés et de le soumettre à un sérieux examen, sans autre dessein que celui de connaître.

Telle est l'origine et la nature de la philosophie. Maintenant quel procédé emploie-t-elle pour arriver à son but, quelle route prend-elle, ou, pour parler grec, quelle est la méthode de la philosophie?

La nature de la méthode philosophique est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion. Mais comment réfléchit-on? Quelle est la condition de la réflexion? La matière de la réflexion, est cette totalité primitive, obscure et confuse, qui est la conscience; et le but qu'elle se propose est de substituer à cette totalité primitive, obscure et confuse, une totalité nouvelle aussi étendue que la première et plus lucide. Cette obscurité, cette confusion du tableau primitif viennent de la simultanéité de toutes ses parties. Donc, pour opérer la clarté et la lumière, il faut substituer la division à la simultanéité, il faut décomposer ce qui est complexe. Décomposer, en grec, se dit analyser : l'analyse est donc la première et essentielle condition de la méthode.

La réflexion analyse, mais pourquoi? Pour mieux

voir, pour mieux voir ce qui est, pour bien observer : en sorte que l'analyse se résout dans l'observation. Mais le propre des phénomènes dont se compose la conscience est de s'arrêter et de cesser, aussitôt que la réflexion, l'analyse, l'observation s'y appliquent. Ainsi, le précepte d'observer est bon; mais n'observe pas qui veut, longtemps et à son aise, des phénomènes aussi fugitifs, aussi instantanés que ceux de la conscience, des sentiments, des images, des idées qui s'évanouissent et qui meurent sous l'œil même qui les observe. Observer ne suffit donc pas; il faut expérimenter.

La réflexion est une puissance volontaire et libre ; il faut qu'elle reproduise, autant qu'il est en elle, ces mêmes phénomènes que le jeu spontané de nos facultés amène dans la conscience et qui disparaissent si rapidement. Pour cela elle doit rechercher les circonstances dans lesquelles se sont passés ces phénomènes, s'y replacer habilement, et faire revivre ainsi ces phénomènes pour les observer encore. A-t-elle observé un phénomène dans une circonstance? il faut qu'elle varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations et d'expériences en expériences, elle soit arrivée à connaître le phénomène en question sous toutes ses faces, par tous ses côtés. Voilà donc une partie du tableau primitif connue ; mais il y a beaucoup d'autres parties à connaître et à étudier de la même manière.

Supposez que vous les ayez ainsi toutes étudiées et connues ; tous les éléments de la conscience sont

connus ; mais il reste à connaître les rapports de tous ces éléments, le lien de toutes les parties du tableau ; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route et à ignorer la totalité primitive, ou, après avoir reconnu les diverses parties de cette totalité, elle recherche les rapports qui les lient, pour pouvoir, à l'aide de ces rapports coordonnés, reconstruire le tableau tout entier. Rapports, totalité, unité, voilà ce que doit maintenant se proposer la réflexion : la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout et non pas seulement quelques-unes de ses parties. Or, comme décomposition se dit en grec analyse, recomposition et construction des parties se dit en grec synthèse.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour arriver au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout le plus clair possible : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse ; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode ; l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à leur valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément ? On est réduit alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète aboutit à un ré-

sultat qu'en grec encore on appelle hypothèse ; au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, elle peut conduire à un résultat légitime, qu'en grec encore on appelle système. La valeur de toute synthèse est en raison directe de l'exactitude de l'analyse ; tout système qui n'est qu'une hypothèse est un système vain; toute synthèse qui n'a pas été préparée par l'analyse est une pure imagination ; mais en même temps toute analyse qui n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale, est une analyse qui s'arrête avant le terme. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse; de l'autre part, analyse sans synthèse, science incomplète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse; mais ni une science fausse ni une science incomplète ne sont l'idéal de la science. Cet idéal ne peut être réalisé que par une méthode, à la fois sage et hardie, armée des deux procédés que nous venons de décrire.

L'analyse et la synthèse sont nécessaires l'une à l'autre; mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner le plus d'importance. Car enfin toute analyse, un jour ou un autre, trouvera bien sa synthèse; tandis que si prématurément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent et cette brillante synthèse dont les séductions vous avaient donné le change sur ses difficultés et ses périls.

L'histoire de la philosophie pourrait s'appeler l'his-

toire de la méthode philosophique ; car la philosophie est ce que la méthode la fait être : mais, comme des deux opérations de la méthode la première, la fondamentale, est l'analyse, l'histoire de la méthode est excellemment l'histoire même de l'analyse, que suit pas à pas la synthèse, légitime ou illégitime, sage ou extravagante, réelle ou hypothétique, selon ce qu'a été l'analyse.

Jetons un coup d'œil sur l'histoire de la méthode philosophique, pour savoir dans quel état le dix-huitième siècle avait reçu la méthode et ce qu'il en a fait.

L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la religion ; mais il n'a pas manqué de réflexion et de philosophie ; il n'a donc pas tout à fait manqué de méthode. Je vous parlais dernièrement [1] d'une philosophie indienne nommée la philosophie Sankhya, qui ne se croit pas obligée de suivre à la trace l'autorité des Védas. Cette même philosophie [2] contient des facultés humaines et de leurs opérations une sorte d'exposition qui atteste déjà un emploi régulier de la réflexion et de l'analyse. La chose est plus évidente encore dans une autre philosophie de l'Inde qu'on appelle la philosophie Nyaya [3], laquelle n'est pas moins qu'une logique moderne où se trouvent soumises à une analyse ingénieuse les différentes lois qui président au raisonnement. La doctrine Nyaya est, dans les annales de la philosophie, l'antécédent de la logique d'Aristote. Mais si dans l'Orient était déjà l'analyse, c'était l'analyse naissante,

[1] Plus haut, leçon I, p. 34.
[2] Plus bas, leçon V.
[3] *Ibid.*, leçon VI.

faible et téméraire. Ce qui domine dans le monde de l'Orient, c'est, nous l'avons vu l'année dernière, l'idée de l'unité, le sentiment de l'infini, les conceptions universelles. L'Orient ne décompose guère ; tout y est et tout y reste dans tout, comme au premier jour de la création et de la pensée, et la philosophie orientale est une immense synthèse.

A prendre les choses en grand, la Grèce est le parfait contraste de l'Orient. Si l'Orient est le pays de l'unité, la Grèce est celui de la diversité. L'Orient est immobile, la Grèce est pleine de mouvement et de vie et passe par mille vicissitudes ; l'Orient est le siége du despotisme, image de l'unité absolue dans la société ; la Grèce réfléchit dans ses lois l'idée même de la variété : elle est le berceau de la démocratie. L'Orient commence à séparer, il est vrai, la philosophie de la théologie ; mais en général la philosophie orientale présente un aspect théologique. En Grèce, d'assez bonne heure, la division s'opère, et du sein de la théologie sort assez rapidement une philosophie plus ou moins indépendante. De même, en fait de méthode, on peut dire que la philosophie grecque, comparée à celle de l'Orient, est essentiellement analytique. Mais le monde grec, qui comprend intellectuellement le monde ancien tout entier, est très-vaste, et la philosophie grecque a des époques bien différentes [1]. Sans parler de son enfance et de ces premiers temps où la philosophie, bien jeune encore, à peine après avoir fait quelques observations

[1] Plus bas, leçons VII et VIII.

superficielles, se perd d'un côté dans une synthèse empirique et de l'autre dans une synthèse idéaliste; avec Socrate commence un mouvement régulier qu'on peut diviser en deux périodes, dont la première appartient plus à l'analyse, et la seconde à la synthèse. Depuis Socrate jusqu'aux néoplatoniciens, l'analyse domine dans l'école d'Alexandrie, et plus tard domine la synthèse.

C'est Socrate qui a introduit l'analyse dans la philosophie grecque, sans en bannir la synthèse, car la synthèse est en germe dans l'induction; mais l'analyse et l'observation intérieure sont manifestement dans le *Connais-toi toi-même* auquel Socrate en appelait sans cesse. Socrate avait pour habitude de prendre telle ou telle hypothèse que lui léguaient les écoles antérieures, ou l'école ionienne, ou l'école pythagoricienne; il avait l'air de l'accepter d'abord, séduit par l'apparente vérité qu'elle contenait; puis il décomposait cette hypothèse, et en la décomposant il la réduisait en poudre, et à sa place il mettait une vérité certaine qu'il empruntait à la conscience et à l'analyse et qui devenait entre ses mains la base d'une induction circonspecte, par laquelle il essayait, avec des précautions infinies, d'arriver, je ne dirai pas à un système, mais à des conclusions d'une certaine portée. Socrate n'a point laissé de système; il a laissé des directions fécondes. Les écoles grecques qui vont jusqu'au premier siècle de notre ère sont toutes des écoles socratiques, et toutes elles ont un caractère plus ou moins analytique. Cha-

cune de ces écoles a éclairé telle ou telle partie de la conscience. La gloire de Platon est d'avoir porté le flambeau de l'analyse dans la région la plus obscure et la plus intime; il a recherché quelle est, dans cette totalité que forme la conscience, et part de la raison, ce qui vient d'elle et non de l'imagination et des sens, du dedans et non du dehors. L'analyse de la raison et des idées qui lui appartiennent, comme l'un, l'universel, le bien, le beau, le juste, le saint, etc., c'est là ce qui caractérise la philosophie platonicienne. Aristote a été plus loin en suivant les mêmes traces. Ces mêmes idées que Platon avait si bien discernées et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, et en les envisageant dans ce qu'elles ont de commun, Aristote les a étudiées séparément et les a réduites à leurs éléments les plus simples. Épicure et Zénon ont encore servi la philosophie expérimentale par des analyses fines et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, des besoins, de tous nos principes actifs et moraux. Les sceptiques, Pyrrhon, Ænésidème, Sextus, ont porté une vive lumière sur nos diverses facultés; en en contestant le légitime exercice, ils ont forcé leurs adversaires de se rendre un compte plus exact des conditions auxquelles ces facultés sont soumises, de leur juste portée et de leurs nécessaires limites.

L'école d'Alexandrie ouvre dans la philosophie grecque une époque nouvelle. Réunir, ce fut là en toutes choses le grand objet de l'école d'Alexandrie. Placée géographiquement entre la Grèce et l'Asie, elle tenta d'allier au génie grec le génie asiatique, la reli-

gion à la philosophie, la synthèse à l'analyse. De là le système néoplatonicien, dont le dernier grand représentant est Proclus. Ce système est le résultat du long travail des écoles socratiques. C'est un édifice élevé par la synthèse avec les matériaux que l'analyse avait recueillis, éprouvés, accumulés depuis Socrate jusqu'à Plotin. Mais autant vaut l'analyse, autant vaut la synthèse; et comme la philosophie socratique n'était pas le dernier mot de l'analyse, par la même raison la philosophie d'Alexandrie ne pouvait être la véritable synthèse. Elle embrassait le système entier des êtres; mais quel pouvait être ce système là où manquaient tant de sciences ignorées des anciens? L'astronomie seule, avec les mathématiques, avait pris les devants. Cependant l'astronomie avait été si peu loin, qu'Aristote, pensez-y bien, ce même Aristote qui a créé l'histoire naturelle et cultivé avec tant de soin la physique et la météorologie, prétendait, sur des raisons toutes spéculatives, que la matière du soleil est incorruptible. C'était une pure hypothèse; elle a duré près de vingt siècles. Voilà ce qu'il en coûte pour sauter par-dessus l'analyse et se précipiter d'abord dans la synthèse. Comme Aristote était un homme de génie, et qu'il est encore plus facile de répéter sans raison que de contredire en donnant ses motifs, on a répété jusqu'au dix-septième siècle que la matière du soleil est incorruptible. On l'avait enseigné à Galilée, et longtemps ce grand homme le crut peut-être sur la foi d'Aristote. Mais un jour il invente, ou, si vous voulez, il perfectionne le télescope, et il l'applique au soleil. Il y

voit des taches. De là le renversement de l'hypothèse d'Aristote, et encore après bien des résistances. Ainsi vont se prolongeant et se perpétuant les hypothèses, toutes les fois qu'elles ne sont pas fortement contredites par l'observation ; et elles sont inévitables toutes les fois que la synthèse n'a pas été précédée par l'analyse.

Le télescope et Galilée nous conduisent tout naturellement au milieu de l'Europe moderne. En effet, il faut mettre de côté la scholastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scholastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences. Il n'y avait donc lieu à aucune expérience, à aucune vraie analyse qui eût pu déranger les principes, et les conséquences avec les principes. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse ; car le génie de l'hypothèse eût pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scholastique n'est qu'un commentaire des Écritures à la fois et d'Aristote[1]. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a d'admirables efforts et des travaux heureux dans la scholastique; il y a une analyse ingénieuse et subtile, quoique souvent verbale; il y a aussi une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais artificielle.

Le seizième siècle, vous le savez, n'est qu'une sorte d'insurrection tumultueuse de l'esprit nouveau contre la scholastique. La philosophie moderne ne s'est assise

[1] Voyez plus bas, leçon IX.

qu'au dix-septième siècle, et elle ne pouvait s'asseoir et prendre de la consistance que dans la méthode. Averti par les faux pas du seizième siècle, le premier soin de l'esprit humain est alors d'élever des barrières contre sa propre impétuosité. De toutes parts on est en quête de la vraie méthode. Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion profonde et la circonspection qui la caractérisent. Au lieu de marcher en avant, au hasard, à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher. La méthode, la méthode, c'est là le grand objet que se proposent Bacon et Descartes.

L'entreprise de Bacon[1] est dirigée contre la scholastique. Il attaque le formalisme de la méthode péripatéticienne, la logique de déduction, qui divisait et classait sans doute, mais qui divisait et classait des mots plutôt que des choses. Il appelle ses contemporains à un travail plus sérieux; il les exhorte à sortir de l'école, à philosopher en présence de la nature, et il ramène toute la philosophie à l'observation, et à l'induction fondée sur l'observation. C'est surtout l'observation qu'il recommande; car, comme il le dit, on n'apprend à commander à la nature qu'en lui obéissant[2]. La grandeur des résultats est en raison même de la sagesse des procédés. Et observer, pour Bacon,

[1] Sur Bacon, voyez plus bas, leçon XI.

[2] Voyez dans les œuvres de Bacon la seconde partie de l'*Instauratio magna*, qu'il appelle le *Nouvel organe*, par opposition à celui d'Aristote. *Novum organum*, lib. I, aphorism. 129 : « Naturæ non imperatur nisi parendo. »

ce n'est pas seulement profiter des bonnes fortunes que le hasard nous envoie; l'observation baconienne est plus que cela, c'est l'expérimentation. Bacon veut une observation qui interroge la nature, au lieu d'en être une écolière passive; une observation qui divise, et, pour me servir de ses expressions énergiques, qui dissèque et anatomise la nature [1]. L'induction est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, des phénomènes à leurs lois, à ces lois, qui sont comme des tours élevées auxquelles on ne peut arriver que par tous les degrés de l'observation, mais du haut desquelles ensuite on domine un vaste horizon.

C'est par cette méthode que Bacon entreprit de renouveler la philosophie. Mais par là il entend, et on n'a pas assez fait cette remarque, il entend surtout, non pas la philosophie tout entière, mais une partie de la philosophie, la philosophie naturelle, la physique. Elle est de Bacon cette phrase : « Quand [2] l'observation s'applique à la nature, elle en tire une science réelle comme la nature; quand elle s'applique à l'âme, elle

[1] *Ibid.*, aphor. 124 : Mundi dissectione atque anatomia diligentissima. »

[2] « Mens humana si agat in materiem, naturam rerum ac opera Dei « contemplando, pro modo naturæ operatur atque ab eadem determi- « natur ; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum « demum interminata est, et parit certe telas quasdam doctrinæ te- « nuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. » Première partie de l'*Instauratio magna*, appelée *De Augmentis scientiarum*, livre I, paragraphe 31 de l'excellente édition de M. Bouillet, ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE BACON, t. Ier p. 63. C'est en vain, selon nous, que le savant éditeur entreprend de justifier entièrement ce passage, qui, dans son excès, trahit au moins la pente de l'esprit tout anglais de Bacon.

n'aboutit qu'à des rêveries frivoles. » Et comme une exagération en amène toujours une autre, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, l'analyse et la synthèse, bientôt les disciples de Bacon portèrent tous leurs efforts sur l'observation et sur l'analyse, qu'ils concentrèrent même sur les objets sensibles. De là une école purement empirique, et à sa suite une école de métaphysique sensualiste.

Notre Descartes a fait de son côté la même entreprise que l'Angleterre, dans son patriotisme exclusif, attribue au seul Bacon; il a proclamé les mêmes principes, et presque la même méthode, avec moins d'éclat sans doute dans l'imagination et dans le style, car Bacon est un compatriote et un contemporain de Shakspeare; mais avec la mâle simplicité et l'austère vigueur d'un compatriote et d'un contemporain de Corneille, surtout avec la clarté suprême qui caractérise toujours celui qui ne se contente pas de tracer des règles, mais qui les met lui-même en pratique, et donne l'exemple avec le précepte. La méthode de Descartes se compose de quatre règles; les voici :

1° Ne se fier qu'à l'évidence. — C'est exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité, du formalisme de l'école, et à devenir réelle et vivante.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. — Cette division est la dissection et l'anatomie de Bacon.

3° Faire des dénombrements aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés que faire se pourra. — C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de tirer aucune conclusion : règle

importante et fort sage, mais plus facile à recommander qu'à suivre.

4° Jusqu'ici les règles de Descartes sont purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne. En effet, la quatrième recommande l'ordre, l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système[1].

Descartes n'est pas seulement, vous le savez, un grand métaphysicien et un grand géomètre, c'est aussi un grand physicien et même pour son temps un très-grand physiologiste. C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la physique moderne, la suppression de la recherche des causes finales[2]. Bacon, sans doute, avait donné le précepte; Descartes a fait mieux, il l'a établi en le pratiquant; sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne. Mais, il faut le dire, de même que la méthode de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de l'âme, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psychologique. Descartes est le fondateur de la psychologie moderne. Le grand, le vrai antécédent de la psychologie cartésienne est l'école

[1] Voyez le *Discours sur la Méthode*, t. 1er de notre édition complète des Œuvres de Descartes.

[2] Sur les causes finales en physique, voyez Philosophie écossaise, leçon vi, p. 260-265, et nos Études sur Pascal, p. 132.

socratique; et le *Connais-toi toi-même* est la préparation au *Je pense, donc je suis*. Mais ce dernier précepte est tout autrement profond et précis que le premier. Je pense, donc je suis; c'est-à-dire non-seulement toute existence extérieure, celle de Dieu, celle du monde, mais même ma propre existence ne m'est attestée que par la pensée. Si donc vous ne partez pas de la pensée, vous n'arrivez à la connaissance légitime d'aucune existence, pas même de la vôtre; d'où il suit que la racine de toute saine philosophie est dans la psychologie. L'école de Descartes devait donc être et elle a été surtout une école métaphysique et idéaliste. De là Malebranche, Fénelon, Bossuet. C'est précisément, comme vous voyez, la tendance contraire à celle de Bacon. Bacon et Descartes sont comme les deux pôles opposés du dix-septième siècle : leur rapport, leur point de réunion est dans la méthode générale qui leur est commune.

Descartes a mis dans le monde la méthode psychologique. On ne saurait prendre plus de précautions que ce grand homme contre l'esprit d'hypothèse; mais telle est la faiblesse de l'esprit humain, telle est la puissance du besoin de généralisation qui nous porte vers la synthèse, et par là trop souvent vers l'hypothèse, que la méthode de Descartes est venue échouer, et quelquefois même entre les mains de Descartes, contre les séductions d'une synthèse prématurée. Le dix-septième siècle débute par des traités sur la méthode et il finit par des

hypothèses. Il suffit de vous rappeler la vision en Dieu de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibnitz.

Placé entre la méthode que Descartes avait proclamée et les systèmes dans lesquels s'était résolu le cartésianisme, le dix-huitième siècle n'hésita point : il choisit la méthode, et, la tournant contre les hypothèses dont il héritait, il les a renversées[1]. De plus, en voyant la méthode cartésienne se perdre si vite dans des synthèses hypothétiques, le dix-huitième siècle a été si frappé du danger et de la facilité des hypothèses, qu'il a pris en crainte toute synthèse ; et, coupant en deux la méthode de Descartes, il a ou négligé ou proscrit la synthèse et n'a gardé que l'analyse. Sans doute le procédé est violent et irrégulier, car la méthode philosophique consiste dans deux opérations, dont l'une est aussi nécessaire que l'autre ; mais l'opération fondamentale étant l'analyse, puisque l'analyse est la condition même de toute bonne synthèse, après tout il n'y a pas tant à blâmer le dix-huitième siècle d'avoir ajourné la synthèse et de s'être renfermé dans l'opération vitale de la méthode. Le monde est vaste, le temps immense ; il y a place pour tout dans le temps et dans le monde; et, dans la distribution du travail des siècles, je ne vois pas pourquoi un siècle ne se chargerait pas exclusivement d'une seule opération pour la mieux accomplir, et n'entreprendrait pas seulement de léguer

[1] Voyez sur tout cela, DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, le discours d'ouverture, *De la philosophie au dix-neuvième siècle.*

au siècle suivant des résultats purement analytiques, que ce siècle pourrait ensuite élever à une synthèse légitime. L'adoption de l'analyse, comme méthode unique, a eu du moins pour résultat la victoire définitive de l'analyse, la destruction radicale de l'esprit d'hypothèse. C'est là le caractère philosophique du dix-huitième siècle. Le dix-huitième siècle a emprunté au dix-septième l'opération méthodique qui avait fait tout ce qui s'y était fait de bien, l'opération qui est le principe même de la révolution philosophique du dix-septième siècle; et, en développant ce principe, il a développé la révolution qu'il avait produite, il l'a étendue, achevée, consommée.

Le dix-huitième siècle a donc fait pour la méthode analytique ce qu'il avait fait pour l'esprit d'indépendance : 1° il l'a généralisée; 2° il l'a propagée; 3° il en a fait une puissance d'action.

Le dix-huitième siècle a généralisé l'analyse. Toutes les écoles qui remplissent ce siècle, les écoles d'ailleurs les plus opposées, ont ce caractère commun de commencer par un traité *ex professo* sur la méthode. Tous ces traités sur la méthode se réduisent à une chose, la proscription de l'hypothèse, et par contre-coup de la synthèse elle-même, la consécration et pour ainsi dire l'apothéose de l'analyse. L'analyse est comme le remède universel contre toutes les erreurs passées, présentes et futures : c'est la méthode unique qui peut et qui doit conduire enfin à toutes les vérités. Ainsi Condillac a fait un traité spécial contre les systèmes abstraits, c'est-à-dire contre la synthèse; et non-seule-

ment il a fait un traité *ad hoc*[1], mais il n'y a pas un seul de ses ouvrages dans lequel il ne s'élève plus ou moins contre la synthèse ; c'est en quelque sorte l'attaque obligée, le début nécessaire de tous les ouvrages de Condillac et de son école. La philosophie écossaise fait la même chose. Les ouvrages de Reid pourraient être appelés de longs traités sur la méthode[2]. L'hypothèse est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie du dix-huitième siècle : elle a effrayé Kant lui-même. Dans les prolégomènes qui précèdent le principal ouvrage de ce grand homme, il fait ce qu'on avait fait en France et en Écosse ; il attribue tous les maux de la philosophie à l'emploi prématuré de la synthèse, et il ne reconnaît d'autre remède que l'analyse, l'analyse de la pensée et de ses lois, de nos facultés et de leurs limites. Chacun de ses grands traités est appelé une *Critique*, et sa philosophie le *Criticisme*[3].

Non-seulement le dix-huitième siècle a recommandé l'analyse, mais il l'a suivie et pratiquée. Voici, par exemple, un résultat bien considérable : dans aucun siècle il ne s'est fait plus de livres de philosophie ; et, en même temps, je ne crains pas d'affirmer que jamais il n'y a eu moins d'hypothèses. Examinez Reid et les Écossais, vous y pourrez regretter quelquefois une plus grande force systématique, mais en retour vous n'aurez pas à y déplorer les égarements de l'esprit de système. Il n'y a

[1] Voyez, sur le *Traité des systèmes*, la PHILOSOPHIE SENSUALISTE au dix-huitième siècle, leçon II, p. 65.

[2] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leçon VII.

[3] PHILOSOPHIE DE KANT, IIe et IIIe leçons consacrées à l'examen des *Préfaces* et de l'*Introduction de la Critique de la raison pure*.

pas une partie de la philosophie sur laquelle Kant n'ait laissé de grands travaux. Eh bien, dans tous ces travaux il n'y a pas une seule hypothèse. Cherchez au dix-huitième siècle quelque chose qui ressemble à la vision en Dieu de Malebranche, à l'harmonie préétablie de Leibnitz ; plus de *Deus ex machina*, plus d'hypothèse théologique, plus une ombre du moyen âge. C'est là la gloire de la philosophie du dix-huitième siècle. Chose étrange ! la seule école qui ait été un peu hypothétique est précisément celle qui s'est le plus attribué l'honneur d'avoir mis l'analyse sur le trône, l'école de la sensation. Condillac donne le *Traité des systèmes*, et quelque temps après le *Traité des sensations*. Allons-nous trouver dans le second de ces ouvrages l'application de la sage analyse tant recommandée dans le premier [1] ? Non, nous y trouvons une hypothèse, l'hypothèse de l'homme-statue qui a frayé la route à l'homme-machine, à l'homme-plante, etc. Condillac suppose un homme dont tous les sens sont recouverts d'une enveloppe de marbre qui se lève successivement ; il ne lui donne d'abord qu'un seul sens, l'odorat, et il analyse avec un soin minutieux et une sorte de profondeur ce qui résulte de cette hypothèse. Après avoir accordé à l'homme-statue un sens, Condillac lui en accorde un second, puis un troisième, puis un quatrième ; puis enfin il les accorde tous, il soulève tout entier le marbre qui couvrait l'humanité et il la présente telle qu'elle est aujourd'hui. Je me trompe ; je devrais dire

[1] PHILOSOPHIE SENSUALISTE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE, *Condillac*, leç. III.

l'humanité telle que l'a faite l'hypothèse de Condillac : car c'est une humanité dans laquelle je ne retrouve pas du tout la mienne ; je n'y trouve ni les facultés qui sont en moi, ni les lois qui les gouvernent. Il y a un grand luxe d'analyse dans le *Traité des sensations*, qui est, sans comparaison, le chef-d'œuvre de Condillac ; mais cette analyse repose sur une hypothèse. Or, qu'est-ce qu'analyser une hypothèse ? C'est s'amuser à la poursuivre dans ses détails, c'est s'y enfoncer, c'est déduire des conséquences hypothétiques de principes hypothétiques ; ce n'est point là la vraie analyse. La vraie analyse consiste à prendre l'humanité telle qu'elle est, sans aucun préjugé systématique, et, comme le voulait Bacon, à ne faire autre chose que la reproduire, à écrire en quelque sorte sous sa dictée. J'accuse, en général, l'école de la sensation d'avoir été presque la seule école hypothétique au dix-huitième siècle. Mais il faut reconnaître que même dans l'hypothèse elle a transporté l'analyse, se montrant fidèle encore à la méthode qu'elle professait et qu'elle trahissait ; de telle sorte qu'il n'est besoin pour la confondre que de lui appliquer sa propre méthode. Nous avouons très-volontiers qu'elle a donné des analyses très-fines de la seule partie qu'elle laissait à l'humanité ; et par là elle a rendu de vrais services à la philosophie. L'école écossaise a fait pénétrer l'analyse dans des parties plus délicates de la nature humaine, négligées par l'école sensualiste. Kant est le moins chimérique des hommes. Pour lui, rien n'est plus incontestable que la partie sensible de la connaissance ; mais cette con-

naissance est complexe : il y trouve une partie qui n'appartient pas en propre à la sensation, mais à l'intelligence, à la raison, une partie rationnelle, parfaitement réelle, qu'il faut dégager du reste pour l'étudier en elle-même. C'est l'étude de cette partie rationnelle de nos connaissances, prise à part, c'est-à-dire l'étude de la raison pure, qui fait le caractère de la philosophie de Kant. Il a poursuivi cette étude analytique, cette critique de la raison pure, dans la métaphysique, dans la morale, dans l'esthétique, dans le droit et la jurisprudence. La langue de Kant est peu agréable, mais sa pensée est toujours précise et profonde. Dans ses nombreux écrits on chercherait en vain une hypothèse. Je vous le répète, il n'y en pas une ; et je m'empresse de vous rappeler que Kant, contemporain et ami de Lambert et d'Euler, n'est pas seulement un philosophe du premier ordre, mais qu'il a été de son temps un géomètre, un astronome, un physicien distingué ; il a même été ou le créateur ou le promoteur le plus remarquable de la géographie physique.

Ainsi généraliser l'analyse, la prendre comme méthode unique, l'appliquer à tout, lui donner toutes les sciences à refaire, tel est en fait de méthode le caractère fondamental du dix-huitième siècle. D'un bout de l'Europe à l'autre, un cri s'élève contre la synthèse. La littérature, qui sert de porte-voix à la philosophie régnante, répète en longs échos l'éloge de l'analyse, et elle répand l'esprit d'analyse comme elle avait fait l'esprit d'indépendance. Ajoutons que le dix-huitième

siècle, après avoir généralisé l'analyse et l'avoir propagée dans toutes les parties de la société et dans tous les pays civilisés de l'Europe, en a fait une vraie puissance qui a dominé sur l'opinion et sur l'empire entier des sciences. Elle a contribué aux progrès de toutes, et elle en a créé plusieurs. Lisez l'ouvrage du fondateur de la chimie française, et vous verrez que Lavoisier se propose avant tout d'introduire dans la chimie la méthode qu'il croit nouvelle; il lui fait honneur de ses découvertes. L'analyse philosophique est la mère de la chimie moderne; c'est déjà un assez grand service. N'est-ce pas encore l'analyse qui en grande partie a produit la physiologie de Bichat? L'analyse a aussi été transportée dans les sciences morales, dans la critique, dans la grammaire. L'abus même qu'on a fait du mot prouve à quel point la chose était populaire.

Il est incontestable que le caractère de la méthode philosophique au dix-huitième siècle est d'avoir été exclusivement analytique. Le bien et le mal de cette culture exclusive sont évidents. Le bien, vous l'avez vu, c'est la destruction définitive de l'hypothèse et de la mauvaise synthèse, le goût ou plutôt la passion d'expériences et d'observations bien faites. Le mal est d'avoir trop décrié la synthèse, et par là tout le passé de la philosophie, qui avait été plus synthétique qu'analytique. Il eût été sage de revendiquer les droits de l'analyse et de l'expérience, sans négliger, sans proscrire la synthèse légitime. Il eût été sage d'abattre les hypothèses nées du cartésianisme, et de rendre justice au génie du cartésianisme. Précisément parce

qu'on était placé au faîte de tous les siècles précédents, il eût fallu leur rendre justice, et savoir comprendre l'Orient, la Grèce, le moyen âge, et particulièrement le dix-septième siècle qui avait préparé et enfanté le dix-huitième. Mais les temps de révolution ne sont pas faits pour cette équité supérieure et ces vastes compréhensions, et ce qui était à la mode et comme à l'ordre du jour au dix-huitième siècle, c'était le dédain du passé, même dans les plus grands hommes. Je n'excepte pas Kant lui-même. Kant ignore l'histoire de la philosophie dans ses époques un peu reculées; il ne connaît bien que la philosophie qui l'a précédé, le cartésianisme; et en général il est sévère sur ses devanciers[1]. C'est à la fois une grande injustice et une grande inconséquence. Décrier le passé et ses devanciers, c'est décrier l'histoire de la science que l'on cultive, c'est décrier soi-même ses propres travaux, ou c'est prétendre que jusqu'ici tous les siècles et tous les hommes se sont trompés, il est vrai, mais que le siècle, que l'homme est enfin venu auquel il est réservé de découvrir la vérité, et de lever le voile qui la cachait à tous les yeux.

Reconnaissons l'état présent des choses; rendons-nous compte de ce qu'a fait le dix-huitième siècle, et de ce qui nous reste à faire à nous-mêmes. La mission politique du dix-huitième siècle était d'en finir avec le moyen âge; sa mission générale en philosophie était

[1] Voyez PHILOSOPHIE DE KANT, fin de la III^e^ leçon. Nous retrouvons la même sévérité dans Reid, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISSE, leçon IX^e^, les dernières pages.

d'achever la conquête de la liberté de l'esprit humain ; sa mission plus spéciale, en fait de méthode, était de consommer la ruine de l'hypothèse. Telle était la tâche du dix-huitième siècle; il l'a accomplie dans la méthode comme dans tout le reste. Aujourd'hui la liberté politique est assez forte pour n'avoir plus besoin de détruire : elle commence à organiser. De son côté la philosophie, cessant d'inutiles et imprudentes hostilités, peut enfin donner la main à la religion, avec respect comme avec indépendance. De même, l'analyse doit être assez sûre d'elle-même pour regarder en face la synthèse, et ne s'en plus laisser effrayer. Abandonner l'analyse, ce ne serait pas moins que trahir le dix-huitième siècle et reculer dans l'ordre des temps ; mais se borner à l'analyse, ce ne serait pas moins aussi que se résigner à une opération incomplète insuffisante, convaincue de ne pouvoir conduire qu'à une science imparfaite; ce ne serait pas reculer, mais ce ne serait pas avancer. Avançons, Messieurs, n'abandonnons pas l'analyse, mais n'ayons plus si peur de la synthèse. Comme le dix-huitième siècle a fait son œuvre, que le dix-neuvième fasse la sienne. Avançons, mais avec des précautions infinies; ne reculons pas devant la synthèse, mais n'y entrons que par la route et avec le flambeau de l'analyse.

## QUATRIÈME LEÇON.

### CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

Sujet de cette leçon : Des divers systèmes qui remplissent la philosophie du dix-huitième siècle. — Que ces systèmes sont antérieurs au dix-huitième siècle ; qu ils se rencontrent à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, et qu'ils ont leur racine dans l'esprit humain. — Origine philosophique de ces systèmes. — 1° Sensualisme. Le bien : le mal.—2° Idéalisme. Le bien : le mal.—3° Scepticisme. Le bien : le mal.—4° Mysticisme. Le bien : le mal. — Ordre naturel du développement de ces quatre systèmes. — Leur utilité relative. — Leur mérite intrinsèque.

Nous connaissons le siècle dont nous nous proposons d'étudier la philosophie; nous conaissons le caractère général de cette philosophie; nous connaissons celui de la méthode qu'elle a surtout employée : il ne nous reste plus à connaître que les divers systèmes auxquels elle a donné naissance. Et d'abord, nous avons à rechercher soigneusement leurs traits distinctifs, à déterminer leur nombre, à leur assigner leur place relative, avant d'entrer dans l'examen approfondi et détaillé de chacun d'eux.

On dispute en sens contraire sur la philosophie du dix-huitième siècle. Ici, on la vante comme ayant re

nouvelé la philosophie, comme ayant abattu les anciens systèmes et les ayant remplacés par des systèmes tout nouveaux; surtout on lui fait honneur d'un système célèbre, regardé par ses partisans comme le dernier mot de la civilisation et de la philosophie. Ailleurs, on accuse la philosophie du dix-huitième siècle d'avoir produit très-peu de systèmes; on tourne contre elle celui qui semble y avoir prévalu; on soutient qu'un pareil système n'a pu régner que sur les ruines de tous les autres et dans la profonde stérilité de l'esprit philosophique. Des deux côtés égale erreur, égale ignorance des faits. Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais toute l'Europe, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au dix-huitième siècle, comme nous l'avons vu, un des caractères éminents du temps est la formation d'une sorte d'unité européenne; quand, dis-je, on donne pour théâtre à la philosophie l'Europe entière, on reconnaît que les systèmes les plus divers s'y sont rencontrés en foule, et que nul système particulier n'y a obtenu une domination exclusive.

Maintenant, quels sont les différents systèmes qui se disputent l'empire de la philosophie au dix-huitième siècle? Quels sont les rapports de ces systèmes à ceux des siècles précédents? En quoi leur ressemblent-ils? en quoi en diffèrent-ils?

Les systèmes philosophiques du dix-huitième siècle ressemblent singulièrement à ceux du dix-septième et du seizième, car ce sont précisément les mêmes systèmes; il n'y en a pas un de moins, et il n'y en a pas un de plus. Et voici maintenant toute la différence : la

philosophie du dix-huitième siècle continue bien, il est vrai, les systèmes du dix-septième et du seizième, mais en les continuant elle les développe dans de plus grandes proportions et sur une échelle tout autrement vaste.

Ce n'est pas tout : ces systèmes, qui remplissent et mesurent de leur progrès toute la philosophie moderne, ont-ils ou n'ont-ils pas d'antécédents dans l'histoire de la philosophie? sont-ils nés avec la philosophie moderne, ou la précèdent-ils? Ils la précèdent; vous les trouvez déjà au moyen âge; vous les trouvez en Grèce, vous les trouvez même dans le vieil Orient. C'est évidemment que ces systèmes ont leur racine dans la nature même de l'esprit humain, qu'ils appartiennent à l'esprit humain lui-même, et non pas à tel pays ou à tel siècle. En effet, pensez-y, je vous prie : quel peut être le vrai père de tous les systèmes philosophiques, sinon l'esprit humain, qui est à la fois le sujet et l'instrument nécessaire de la philosophie? L'esprit humain est comme l'original dont la philosophie est la représentation plus ou moins exacte, plus ou moins complète. Chercher dans l'esprit humain la racine des systèmes philosophiques, ce n'est donc pas faire une hypothèse, comme on le répète à tort et à travers, c'est chercher tout simplement les effets dans leur cause; c'est tirer l'histoire de la philosophie de sa source la plus élevée et la plus certaine. C'est donc à l'esprit humain que nous demanderons l'origine et l'explication de ces différents systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, et qui, partis du fond de l'Orient,

après avoir traversé le monde, se sont en quelque sorte donné rendez-vous en Europe, au milieu du dix-huitième siècle.

J'espère avoir établi cette vérité essentielle, que la religion est le berceau de la philosophie. La religion est le fond moral de toute époque; c'est la religion qui en fait les croyances générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie; mais ou elle la retient en elle, la foi enchaînant la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie; ou la réflexion s'exerce, mais seulement dans la mesure nécessaire pour régulariser et ordonner les croyances religieuses, présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a de la théologie; ou enfin la réflexion s'émancipe, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même, et alors naît la philosophie.

Et où la philosophie cherche-t-elle la vérité, c'est-à-dire à quoi s'applique la réflexion? Nous l'avons vu, toutes les vérités nous sont primitivement données; la philosophie n'en invente aucune; sa tâche est de s'en rendre compte, de les recueillir et de les éclaircir. Car le caractère du tableau primitif auquel s'applique la réflexion, vous le savez, c'est la confusion; et cette confusion vient de la simultanéité des parties du tableau. Ce tableau est la conscience. Nous ne sentons, nous n'agissons, nous ne pensons véritablement qu'à cette condition, que nous le sachions. La conscience est l'univers en abrégé. Par les sens, la nature extérieure s'introduit dans la con-

science. A la suite de tout acte volontaire et libre, l'idée de la liberté, celle du bien et du mal, de la vertu et du vice, tout le cortége de la personnalité humaine, le monde moral enfin, apparaît dans la conscience. Et encore, la pensée avec les lois qui la gouvernent, et qui lui révèlent son éternel principe, tout le monde intelligible se manifeste dans la conscience. En un mot, toutes nos facultés, avec les notions qu'elles tirent de leur application à leurs objets, ont leur contre-coup dans la conscience. Il est donc vrai, à la rigueur, que la conscience est l'univers dans les limites de la perception humaine. C'est là le tableau auquel s'applique la réflexion. Il est très-riche, mais nécessairement confus. La réflexion ne peut l'éclairer qu'en substituant la division à la simultanéité. L'instrument nécessaire de la réflexion est donc l'analyse, et l'analyse a pour but la synthèse : elle se propose, après avoir épuisé la division, de recomposer ce qu'elle a d'abord décomposé. La synthèse est le dernier mot de l'analyse, comme l'analyse est la condition de toute bonne synthèse. Reste à savoir par où commencera l'analyse, la réflexion.

La réflexion, en se repliant sur la conscience, y trouve un très-grand nombre de phénomènes : quels sont ceux auxquels elle s'applique d'abord ? La réflexion naissante est faible encore, puisqu'elle en est à son premier pas; il est donc nécessaire que les phénomènes auxquels elle s'applique d'abord soient ceux qui brillent avec le plus d'éclat et sollicitent davantage son attention, et aussi les phénomènes dont elle peut le plus aisément

se rendre compte. Or quels sont les phénomènes qui réunissent ces deux conditions?

Quand nous rentrons dans notre conscience, nous y trouvons un certain nombre de phénomènes marqués de ce caractère particulier, que nous ne pouvons ni les faire naître ni les détruire, ni les retenir ni les renvoyer, ni les augmenter ni les affaiblir à notre gré, par exemple, les émotions de toute espèce, les désirs, les passions, les appétits, les besoins, le plaisir, la peine, etc.: tous phénomènes qui ne s'introduisent point dans l'âme par sa volonté, mais en dépit d'elle, par le fait d'une impression extérieure, reçue et aperçue, c'est-à-dire d'une sensation. Cet ordre de phénomènes est incontestable, et il est très-étendu; il forme un grand nombre de nos motifs d'action, il détermine une grande partie de notre conduite. Il est vrai aussi que, parmi nos connaissances les plus générales, il en est qui, lorsqu'on les examine de près, se résolvent en connaissances moins générales, lesquelles, de décompositions en décompositions, se résolvent en idées sensibles.

Les phénomènes de la sensation, précisément parce qu'ils sont les plus extérieurs à l'âme, les moins profonds et les moins intimes, sont les plus apparents; ils provoquent immédiatement l'attention, et sont le plus facilement observables. Faible et mal assurée, la réflexion s'applique en premier lieu à ces phénomènes, et elle trouve dans leur étude un exercice utile, à la fois sûr et facile, qui la fortifie, lui plaît et l'attache. L'analyse va plus loin, elle rapporte la sensation à

l'impression faite sur l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la source de nos sensations, et par là de nos idées. De là l'importance de l'étude de la nature, le besoin et le talent d'en rechercher et d'en reconnaître les lois. Développez, agrandissez, multipliez ces résultats à l'aide des siècles, vous obtiendrez les sciences physiques et toute une philosophie qui a sa vérité, son utilité, sa grandeur même.

Si cette philosophie prétendait seulement expliquer par la sensation un grand nombre de nos idées et des phénomènes de la conscience, cette explication serait fort admissible; le système ne contiendrait aucune erreur. Mais il n'en va point ainsi; la réflexion, contrainte de diviser ce qu'elle veut étudier, et pour bien voir de ne regarder qu'une seule chose à la fois, s'arrête à la partie qu'elle étudie, la prend pour la réalité totale, et après avoir discerné un ordre très-réel de phénomènes, préoccupée de leur vérité, de leur éclat, de leur nombre, de leur importance, elle le considère comme le seul ordre de phénomènes qui soit dans la conscience. Après avoir dit : Telles et telles de nos connaissances, et, si l'on veut, beaucoup et même la plupart de nos connaissances dérivent de la sensation, donc la sensation constitue et explique un ordre très-considérable de phénomènes, la réflexion se précipite et dit : Toutes nos connaissances, toutes les idées viennent de la sensation, et il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne se puisse ramener à cette origine. De là ce système qui, au lieu de faire une large part à la sen-

sibilité, ne reconnaît qu'elle, et a reçu de son exagération même le nom mérité de sensualisme, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens.

Le sensualisme ne peut être vrai qu'à la condition qu'il n'y aura pas dans la conscience un seul élément qui ne soit explicable par la sensation : comptons donc, mais rapidement. N'y a-t-il pas dans la conscience des déterminations libres? N'est-il pas certain que souvent nous résistons à la passion et au désir? Or, ce qui combat la passion et le désir, est-ce le désir et la passion? est-ce la sensation? Si la sensation est le principe unique de tous les phénomènes de l'activité, comme le caractère inhérent à la sensation, et par conséquent à tout ce qui vient d'elle, est la passivité, c'en est fait de l'activité volontaire et libre; et voilà déjà le sensualisme poussé au fatalisme.

De plus, la sensation n'est pas seulement fatale, elle est diverse, multiple, variable indéfiniment. Comme il n'y a pas deux feuilles d'arbre qui se ressemblent, de même le phénomène sensitif le plus constant à lui-même n'a pas deux moments identiques : sensations, émotions, passions, désirs, tous phénomènes qui s'altèrent sans cesse dans une métamorphose perpétuelle. Cette perpétuelle métamorphose rend-elle compte de la personnalité humaine? Ne croyez-vous pas que vous êtes un être un et identique à lui-même, un être qui était hier le même qu'il est aujourd'hui, et qui demain sera le même qu'il est aujourd'hui et qu'il était hier? L'identité de la personnalité, l'unité de votre être,

l'unité de votre moi n'est-elle pas un fait certain de la conscience, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas le fond même de toute conscience? Or, comment tirer l'identité de la variété? Comment tirer l'unité de la conscience et du moi de la perpétuelle variété des phénomènes sensitifs? Ainsi, dans la philosophie de la sensation, pas d'unité pour rapprocher et combiner les variétés de la sensation, les comparer et les juger. Tout à l'heure cette philosophie détruisait la liberté; elle détruit maintenant la personne même, le moi identique et un que nous sommes, et réduit notre existence à un reflet pâle et mobile de l'existence extérieure, diverse et variable, c'est-à-dire à un résultat de l'existence physique et matérielle : la philosophie de la sensation aboutit donc au matérialisme.

Enfin, comme l'âme de l'homme n'est, dans le système de la sensation, que le résultat et la collection de nos sensations, ainsi Dieu n'est pas autre chose que la collection, la généralisation dernière de tous les phénomènes de la nature : c'est une sorte d'âme du monde, qui est relativement au monde ce que l'âme que nous laisse le sensualisme est relativement au corps. L'âme humaine du sensualisme est une idée abstraite, générale, collective, qui représente en dernière analyse la diversité de nos sensations; le dieu du monde du sensualisme est une abstraction du même genre, qui se résout, successivement décomposée, dans les diverses parties de ce monde, seul en possession de la réalité et de l'existence. Ce n'est pas là le dieu du genre humain, ce n'est pas là un dieu distinct du monde; or, la néga-

tion d'un dieu distinct du monde a un nom très-connu dans les langues humaines et dans la philosophie [1].

La philosophie de la sensation date des premiers jours de la réflexion, et de bonne heure elle a porté ces conséquences qui la décrient. Il y a plus de trois mille ans que ce système existe; il y a plus de trois mille ans qu'on lui fait les mêmes objections; il y a trois mille ans qu'il n'y peut répondre : mais je me hâte d'ajouter qu'il y a trois mille ans aussi qu'il rend les plus précieux services au genre humain, en étudiant un ordre de faits qui sans doute n'est pas le seul dans la conscience, mais qui y est incontestablement, et qui, analysé et approfondi, rapporté à ses objets et rattaché à leurs lois, devient la source de sciences réelles et certaines, utiles et admirables. Mais enfin ce système, puisqu'il ne peut pas rendre compte de tous les phénomènes de la conscience, ne peut être le dernier mot de la philosophie.

Passons à un autre ordre de phénomènes de la conscience, à un autre système, à une autre philosophie.

La réflexion a reconnu un ordre réel de phénomènes, l'ordre le plus apparent, le plus facile et le plus commode à l'observation. Il fallait qu'elle débutât ainsi; mais elle ne s'arrête point là. Plus ferme et plus exercée, elle pénètre et descend plus avant dans la conscience et y trouve les phénomènes que je viens de vous signaler fort grossièrement, le phénomène de la

[1] Ces vices de la philosophie de la sensation sont tout au long développés et mis en lumière dans la PHILOSOPHIE SENSUALISTE, et dans la PHILOSOPHIE DE LOCKE.

liberté, la personne humaine, l'identité et l'unité du moi, et beaucoup d'autres notions qu'elle a beau analyser et qu'elle ne peut réduire à des éléments purement sensibles. Ainsi elle remarque qu'elle est contrainte de recevoir tous les accidents qui surviennent, les événements du monde extérieur, et même toutes les sensations, toutes les pensées, toutes les actions de l'âme, dans un certain temps. Elle remarque que cette partie du temps, elle la place nécessairement dans un temps plus considérable; et toujours de même, jusqu'à concevoir un temps où tous les accidents se succèdent, mais qu'ils n'épuisent ni ne terminent. Certes, ce n'est point à la sensation fugitive, limitée, finie, qu'a pu être empruntée la notion du temps infini et illimité. La réflexion remarque aussi que tous les objets extérieurs des sensations, elle les place dans un certain espace, et qu'elle distingue cet espace des objets eux-mêmes; que cet espace elle le place dans un plus grand, et toujours de même à l'infini, de telle sorte que des mondes innombrables, additionnés ensemble, mesurent l'espace, mais ne l'épuisent et ne le terminent pas plus que les événements n'épuisent et ne terminent le temps. Là encore est une notion d'infinité que la sensation n'a pu donner. Mais il est une autre idée qui plus évidemment encore ne peut venir de la sensation : la réflexion s'aperçoit que tout acte de la pensée se résout en jugements, lesquels s'expriment en propositions; elle s'aperçoit que la forme nécessaire de tout jugement, de toute proposition, est une certaine unité. En effet, toute proposition est une. D'où vient

cette unité de proposition? vient-elle des différents termes renfermés dans cette proposition, de ces termes que nous devons supposer dérivés de la sensation? Ils sont alors, comme la sensation, marqués du caractère de la variété et de la multiplicité; ils peuvent donc être les matériaux d'une proposition, mais ils ne suffisent point à la constituer, puisque ce qui constitue essentiellement une proposition, c'est son unité même. D'où vient donc cette unité qui, s'ajoutant aux matériaux variés que fournit la sensation, les rassemble et les unit d'abord dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition? La réflexion arrive ainsi à retirer l'unité à la sensation, comme elle lui a retiré l'espace, le temps, la liberté, et beaucoup d'autres idées; et elle rapporte à la pensée elle-même cette unité sans laquelle il n'y a nulle pensée, nul jugement, nulle proposition. Elle sort du monde de la sensation et elle entre dans celui de la pensée, dans ce monde intime et obscur où sont pourtant des phénomènes très-réels, et si réels que, si vous les supprimez, vous détruisez, je ne dis pas seulement un grand nombre de nos connaissances, mais la possibilité d'une seule connaissance, d'une seule pensée, d'un seul jugement, d'une seule proposition.

La réflexion aborde ces nouveaux phénomènes; elle les étudie, elle en fait un compte plus ou moins exact, elle examine leurs relations. Jusque-là tout est à merveille. Je vous ai dit le bien; mais voici le mal. La réflexion est si frappée de la réalité de ces nouveaux phénomènes et de leur différence d'avec les

phénomènes sensibles, que dans sa préoccupation elle néglige ceux-ci, les perd de vue, quelquefois les nie ; d'où il résulte un nouveau système exclusif qui, prenant uniquement son point de départ dans les idées inhérentes à la pensée, s'appelle particulièrement idéalisme, en opposition au sensualisme, qui prend uniquement son point de départ dans les idées qui viennent de la sensation.

Voici en peu de mots la marche de l'idéalisme. Il part des idées que nous venons de rappeler, les distinguant avec raison des phénomènes sensitifs, mais négligeant les liens qui les y rattachent ; puis il passe de leur différence qui est réelle à la supposition de leur indépendance ; elles sont distinctes des sensations, donc il les en déclare séparées. La conclusion excède les prémisses. En fait, ces deux ordres de phénomènes coexistent dans la conscience, car l'intelligence ne s'est développée qu'avec la sensibilité ; tout vous était donné dans une complexité profonde ; vous avez distingué ce qui devait être distingué ; fort bien : mais il ne faut pas séparer ce qui ne doit pas être séparé. Tel est le premier pas hors de l'observation, la première erreur de l'idéalisme. Après avoir distingué, il sépare ; non-seulement il sépare, il va plus loin : puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures ; elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors la dot que l'intelligence apporte avec elle, elles lui sont innées ; ou même elles lui préexistent, ou du moins l'âme, qui est immortelle, et qui, par conséquent, a pu être avant son existence actuelle, en participait déjà dans un

autre monde, et les idées ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntées de pareilles conceptions : l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes différentes des idées sensibles; mais indépendantes, mais antérieures, mais innées, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot : et voilà l'idéalisme, parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'abstraction et de l'hypothèse. Une fois sur cette route, on ne s'arrête guère. Savez-vous quel en est le terme, quelle est la dernière conséquence de l'idéalisme? L'idéalisme a reproché au sensualisme de ne pouvoir expliquer l'idée de l'unité; et vraiment de la variété on ne peut tirer l'unité d'aucune manière; cela est évident, et confond le sensualisme. Mais la réciproque est vraie : comme on ne tire pas l'unité de la variété, on ne tire pas non plus la variété de l'unité; et l'idéalisme une fois parvenu à l'unité s'y enfonce et n'en peut plus sortir. Embarrassé par la variété, il la néglige s'il est faible et timide, il la nie s'il est fort et conséquent. Après avoir rejeté avec raison le sensualisme, c'est-à-dire la sensation comme principe unique de connaissance, il prétend qu'il ne vient de la sensation aucune connaissance; après avoir rejeté avec raison le matérialisme, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il en vient à nier l'existence même de la matière.

Voilà donc deux emplois de la réflexion, de l'analyse, qui tous deux ont abouti à une synthèse prématurée, à des hypothèses. Et remarquez que ces hypothèses ne

doutent pas d'elles-mêmes; elles sont profondément dogmatiques. Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit et à l'autorité des idées qui lui appartiennent : mais enfin il croit à cette existence, il croit à cette autorité; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également sûrs d'eux-mêmes. C'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoique incomplète, qui fait leur force; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par un autre, et qui aboutissen à peu près à d'égales extravagances.

Est-ce là le dernier mot de la réflexion et de la philosophie? Non, assurément; ces deux dogmatismes, étant opposés, ne peuvent paraître avec quelque éclat sans se choquer, sans se faire la guerre. Le premier a raison contre le second, et le second n'a pas tort contre le premier. Le résultat de cette lutte est que la réflexion, après s'être un moment donnée à l'un, puis à l'autre, aperçoit le creux de l'un et de l'autre, se retire de l'un et de l'autre, reprend son indépendance, et examine, avec les seules lumières du sens commun, les fonde-

ments de ces deux systèmes, les procédés qu'ils emploient, les conclusions auxquelles ils arrivent. Entouré d'hypothèses, contre leurs séductions le bon sens s'arme de la critique, et d'une critique impitoyable; par peur des extravagances du dogmatisme, il se jette à l'autre extrémité et tombe dans le scepticisme. Le scepticisme est la première forme, la première apparition du sens commun sur la scène de la philosophie. (*Quelques applaudissements dans une partie de la salle.*) Patience, Messieurs : vous voyez comment le scepticisme commence; vous verrez tout à l'heure comment il finit.

Le scepticisme examine d'abord la valeur du sensualisme, c'est-à-dire le témoignage des sens, leur témoignage exclusif, et le réfute aisément. L'argumentation est connue. La sensation par elle-même est-elle juge du vrai? Il faut bien convenir que non, avec les perpétuelles illusions où les sens nous jettent. La sensation atteste certainement sa propre vérité à elle-même; mais non celle de son objet, et les jugements qu'elle suggère sont fort sujets à caution. Mais si les sensations peuvent se tromper, la raison les vérifie et les rectifie. Oui, cela est vrai; la raison, le raisonnement, la comparaison, l'attention, ces diverses facultés interviennent dans l'observation sensible, la confirment ou la redressent. Mais l'attention, la comparaison, le raisonnement, la raison, sont-ce des facultés qui viennent de la sensation, oui ou non? Si elles en viennent, elles ont le même caractère d'incertitude. N'en viennent-elles pas, vous sortez du système. Que la sensation se vérifie elle-même par la sensation ou par la

raison qui en dérive, toutes les chances d'erreur de la sensation subsistent; et si l'opération de l'esprit qui intervient dans la vérification est différente de la sensation, il peut en effet la rectifier, mais à la condition qu'elle ait une autorité qui lui soit inhérente, et alors c'en est fait du sensualisme : dans l'un et l'autre cas, sa base s'écroule sous cette première attaque du scepticisme. Le scepticisme dit encore au sensualisme : Quel est l'instrument de tout votre système? Pensez-y, c'est la relation de la cause à l'effet. Votre système est une génération perpétuelle. Vous engendrez toutes les idées des idées sensibles, celles-ci des sensations, les sensations de l'impression faite sur les sens, cette impression de l'action immédiate des objets extérieurs; en un mot, vous bâtissez tout sur l'idée de la cause et de l'effet. Or, dans votre monde des sensations je n'aperçois pas de cause. Encore une fois, ne sortez pas de votre système. D'après ce système, que trouvez-vous hors de vous? des phénomènes divers qui se succèdent dans une certaine conjonction accidentelle : vous trouvez une bille qui est ici après avoir été là, une autre qui est là après avoir été ici; mais la raison de ce fait, mais la connexion qui donne à l'un de ses termes le caractère d'un effet et à l'autre celui d'une cause, comment pouvez-vous l'emprunter à la sensation? La sensation est un simple fait qui ne peut donner autre chose que lui-même. Vous faites tout ce que vous faites avec le rapport de l'effet à la cause, et jamais vous n'expliquez et ne justifiez ce rapport : vous ne le pouvez. Enfin votre système vous est cher comme

formant un tout bien lié, une véritable unité : mais l'idée d'unité ne vient pas des sens. Ainsi le scepticisme bat en ruine les fondements, les procédés, les conclusions du sensualisme; cela fait, il se retourne vers l'idéalisme, et ne lui fait pas moins forte guerre.

Il en examine aussi les fondements, les procédés, les conclusions. Les fondements de l'idéalisme sont les idées que la sensation ne peut expliquer. Contre ces idées, le scepticisme soulève le redoutable problème de leur origine; et par là, sans qu'il soit besoin d'insister, il dissipe aisément la chimère d'idées préexistantes à leur apparition dans la conscience de l'homme, celle d'idées innées, celle même d'idées tout à fait indépendantes de la sensation. L'instrument de l'idéalisme est en dernière analyse la raison humaine : le scepticisme examine cet instrument, sa valeur, sa portée, ses limites; il démontre que l'idéalisme s'en sert souvent au hasard et en méconnaît les lois; pour rompre le prestige de ses sublimes hypothèses, il lui suffit de leur opposer une critique sévère de nos facultés. Enfin, le scepticisme pousse l'idéalisme à ses dernières conséquences; il lui enlève aisément le monde extérieur tout entier : il ne lui laisse qu'un esprit qui est à lui-même son théâtre et sa matière, qui n'agit que sur lui-même, et s'épuise dans la contemplation solitaire de ses forces et de ses lois; au dehors, un Dieu sans monde, une existence absolue, vide de diversité, de changement et de mouvement, qui, concentrée dans les profondeurs de l'unité, ressemble fort au néant de l'existence.

Maintenant voyons où aboutit le scepticisme, et

quelles sont à son tour ses conclusions. Sa seule conclusion légitime serait que dans le sensualisme et dans l'idéalisme il y a beaucoup d'erreurs. Voilà la seule conclusion qui sorte du travail légitime de l'analyse appliquée à ces deux systèmes. Étendez-la, elle dépasse les prémisses; la synthèse dépasse l'analyse, et l'analyse va se résoudre encore dans une hypothèse. Or, la réflexion exagère dans ce troisième cas, comme elle a fait dans les deux premiers, parce qu'elle est encore, parce qu'elle est toujours faible; au lieu de dire : Il y a du faux dans les deux systèmes de l'idéalisme et du sensualisme, le scepticisme dit : Tout est faux dans ces deux systèmes. Et non-seulement il dit : Tout est faux dans ces deux systèmes, mais il ajoute : Tout système est faux; nouvelle conclusion encore plus loin de la légitime analyse que la précédente. Non-seulement il dit : Tout système est faux, mais encore : Il n'y a aucune vérité saisissable pour l'homme, il n'y a point de certitude. Et nous voici tombés dans un abîme d'exagérations tout aussi absurdes que celles du sensualisme et de l'idéalisme. Il y a même ici de plus une contradiction insupportable. Car mettez sous sa forme rigoureuse cette dernière conclusion du scepticisme : Il n'y a point de vérité, point de certitude; traduisez : Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir de vérité, de certitude. Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir..... mais c'est un dogmatisme évident. Il est vrai, il est certain..... Qu'en savez-vous, vous qui n'admettez aucune vérité, aucune certitude? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme, et la

négation de toute philosophie se résout dans un système de philosophie, tout aussi exclusif et extravagant, et même plus exclusif et plus extravagant qu'aucun autre. (*Applaudissements unanimes.*)

Il faut convenir que voilà l'esprit humain bien embarrassé. Consentira-t-il au scepticisme? mais le scepticisme est une contradiction. Consentira-t-il au sensualisme ou à l'idéalisme? mais le sensualisme et l'idéalisme ont été convaincus d'erreur, et ils poussent tous deux au scepticisme. Comment donc faire? D'abord on peut renoncer à l'indépendance de la raison, à la réflexion, à la philosophie, et rentrer dans le cercle de la théologie. C'est ce qui arrive quelquefois; à la bonne heure; bien que l'inconséquence soit manifeste, car les objections du scepticisme, qui portent contre tout système, ne peuvent pas ne pas être aussi valables contre un système religieux que contre un système philosophique. Ce point est délicat, je le sais, et d'une extrême importance : c'est un des champs de bataille du siècle; j'y reviendrai plus d'une fois. Aujourd'hui je me contenterai d'une seule remarque. Il y a un vrai et un faux scepticisme; il y a un scepticisme respectable, parce qu'il est sincère; il y a un scepticisme qui n'est qu'une feinte, un jeu joué, qui, ayant pris parti d'avance contre la raison et la philosophie, en exagère à dessein la faiblesse et les fautes, pour en décourager les hommes et les ramener sous l'empire de la religion, qui n'a pas besoin de pareilles manœuvres, inconnues à saint Augustin, à saint Anselme, à saint Thomas, à Bossuet et à Fénelon. Ce n'est pas là

le vrai scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité loyalement reconnue et avouée d'admettre légitimement aucune vérité; c'est la haine déguisée de la raison et de la philosophie. Ce faux scepticisme a paru déjà plusieurs fois dans l'histoire de la philosophie : il a l'air de triompher aujourd'hui; mais je le connais, je connais ses desseins, et lui ôterai son masque[1].

Au milieu de tant de contradictions, il ne reste à la philosophie qu'une dernière voie à tenter.

La réflexion, en s'engageant dans une des parties de la conscience, la partie sensible, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est arrivée au sensualisme; en s'engageant dans la partie intellectuelle, dans les idées qui appartiennent à la raison, elle est arrivée à l'idéalisme; en revenant sur elle-même, sur ses forces et leur emploi légitime, et sur les deux systèmes qu'elle avait déjà produits, elle est arrivée au scepticisme. Mais il y a quelque chose encore dans la conscience qu'elle n'a pas songé à aborder ; c'est le fait que je vous ai souvent signalé, le fait de la spontanéité. Nous ne débutons pas par la réflexion. Antérieurement à la réflexion, toutes nos facultés, dans leur vertu spontanée, entrent en exercice, la raison avec les sens, les sens avec la raison, l'activité libre avec la raison et avec les sens ; et leur

[1] C'était alors le moment du plus grand éclat du système de l'abbé Lamennais, système menteur, qui entraînait dans le jeune clergé toutes les imaginations faibles, et que l'Église dans sa sagesse ne tarda pas à condamner comme faux à la fois et dangereux. Voyez dans la suite de ce volume l'histoire du scepticisme à toutes les grandes époques, surtout nos *Études sur Pascal*, 1re préface, p. 26, et 2e préface, p. 41.

action primitive et simultanée nous donne les grands résultats que je vous ai rappelés dans les précédentes leçons. La spontanéité avait jusqu'ici échappé à la réflexion par sa profondeur et son intimité même ; c'est à la spontanéité que dans son désespoir la réflexion finit par s'attacher.

Le caractère essentiel de l'inspiration spontanée est d'être primitive, antérieure à l'exercice de toutes nos facultés discursives ; elle est donc nécessairement obscure et mystérieuse. Voilà pourquoi le système qui se fondera sur l'étude de ce fait à l'exclusion de tous les autres s'appellera le mysticisme.

Comme nous l'avons vu, la spontanéité, l'inspiration, non encore altérée par le raisonnement, est accompagnée d'une foi sans borne, et par là elle repousse puissamment toutes les incertitudes du scepticisme. Elle révèle aussi à l'âme les plus importantes vérités, qu'elle semble emprunter directement au principe même de toute inspiration. Ainsi le mysticisme travaille sur un fait admirable. Il le décrit, le dégage, l'éclaircit, et en tire les trésors de vérité et de moralité qu'il renferme. Rien de mieux, et tout commence toujours bien. Mais voici à quoi aboutit le mysticisme, et à quoi il aboutit nécessairement.

L'inspiration n'est bien puissante que dans le silence des opérations de l'entendement. Le raisonnement tue l'inspiration ; l'attention même qu'on lui prête l'alanguit et l'amortit. Il faut donc, pour retrouver l'inspiration primitive, suspendre autant qu'il est en nous l'action de nos autres facultés. Tournez ceci en prin-

cipe et en habitude, et bientôt vous arrivez au dédain des plus excellentes facultés de la nature humaine. On fait alors assez peu de cas de ces sens grossiers qui empêchent ou obscurcissent l'inspiration; on fait peu de cas de l'activité et de la liberté humaine, qui, par les combats douteux qu'elle rend contre la passion, répand dans l'âme les chagrins et les troubles, triste berceau de la vertu. Agir, c'est lutter; lutter, c'est commencer par se déchirer le cœur, et quelquefois encore pour finir par succomber. Le sentier de l'action est semé d'amertumes. Fuir l'action paraît plus sûr au mysticisme. De plus, la science avec son allure méthodique, son analyse et sa synthèse, ne paraît guère qu'une vanité laborieuse à qui puise sans effort et directement la vérité à sa source la plus élevée. Voilà donc le mysticisme qui néglige le monde, la vertu, la science, pour le recueillement intérieur et la contemplation, et il incline au quiétisme. Nous sommes déjà bien loin du vrai but de la vie, et pourtant nous ne sommes pas encore au terme des égarements où le mysticisme entraîne.

On veut des inspirations, des contemplations supérieures, de l'enthousiasme, soit : mais on n'en peut avoir tous les jours, à toutes les heures; les âmes douces attendent en silence l'inspiration, les âmes énergiques l'appellent. On veut entendre la voix de l'esprit : il tarde; on l'invoque, et bientôt on l'évoque. On appelle, on écoute, et on croit entendre; on a des visions, et on en procure aux autres. On voit sans yeux, on entend sans oreilles; on commande aux éléments sans connaître leurs lois;

les sens et l'imagination, qu'on croit avoir enchaînés, se mettent de la partie, et des folies tranquilles et innocentes du quiétisme on tombe dans les délires souvent criminels de la théurgie. Je n'invente pas, je tire d'un principe ses conséquences; j'ai l'air de conjecturer, et je ne fais que raconter. Vous avez vu comment avaient commencé et comment ont fini le sensualisme et l'idéalisme; vous avez vu par où a fini le scepticisme et son bon sens apparent : voilà par où finit le mysticisme[1]. Donnez-vous ici le spectacle de l'esprit humain et de ses égarements.

Tels sont les procédés les plus généraux de la réflexion : développés par le temps, ils engendrent quatre systèmes qui représentent et renferment l'histoire entière de la philosophie. Sans doute ces systèmes se combinent et se mêlent plus ou moins ensemble, tout se complique dans la réalité; mais l'analyse retrouve aisément sous toutes ces combinaisons leurs éléments essentiels. Maintenant, dans quel ordre ces systèmes se succèdent-ils les uns aux autres sur le théâtre non plus de la réflexion, mais de l'histoire ? Est-ce dans l'ordre où je vous les ai moi-même présentés ? Peut-être, messieurs; peut-être, en effet, les premiers systèmes sont-ils plutôt sensualistes qu'idéalistes. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que les deux systèmes qui se développent d'abord sont le sensualisme et l'idéalisme : ce sont là les deux dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque philosophique. Il est clair que

[1] Voyez Du vrai, du beau et du bien, leç. Ve, *Du Mysticisme*.

le scepticisme ne peut venir qu'après ; et il est tout aussi clair que le mysticisme (j'entends comme système indépendant et sincère) vient le dernier ; car le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme, ne pouvant se résigner au scepticisme, tente une sorte de compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie.

Quels sont les mérites de ces quatre systèmes, et quelle est leur utilité? Leur utilité est immense. Je ne sais si, après cette leçon, je paraîtrai un homme fort entêté d'aucun de ces quatre systèmes ; mais toujours est-il que je ne voudrais pour rien au monde, quand je le pourrais, en retrancher un seul : car ils sont tous et presque également utiles. Supposez qu'un de ces systèmes périsse : selon moi, c'en est fait de la philosophie tout entière. Aussi, je veux réduire le sensualisme, je ne veux pas le détruire. Car le détruire, c'est ôter le système qui seul peut inspirer et nourrir le goût ardent des recherches physiques, et l'énergie passionnée qui fait faire des conquêtes sur la nature, comme étant la seule réalité évidente et digne de l'attention et du travail de l'homme ; et encore, ce qui est de la plus haute importance, c'est ôter à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire, le contre-poids salutaire qui le retient sur la pente glissante de l'hypothèse. D'un autre côté, supprimez l'idéalisme, et soyez sûrs que l'étude et la connaissance de la pensée humaine et de ses lois en souffrira. Et puis le sensualisme aura trop beau jeu, et lui-même se perdra dans des hypothèses insupportables.

Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme; car c'est lui qui fait la guerre à ces trois terribles conséquences du sensualisme, qui les surveille et les empêche de triompher. Enfin, gardez-vous bien de supprimer le scepticisme; car le scepticisme est pour tout dogmatisme un adversaire indispensable. S'il n'y avait pas dans l'humanité des gens qui font profession de critiquer tout, même ce qui est bien, qui cherchent le côté faible des plus belles choses, et résistent à toute théorie, bonne ou mauvaise, on aurait bientôt plus de mauvaises théories que de bonnes; les conjectures seraient données pour des certitudes, et les rêveries d'un jour pour l'expression de l'éternelle vérité. Il est bon qu'on soit toujours forcé de prendre garde à soi; il est bon que nous sachions, nous autres faiseurs de systèmes, que nous travaillons sous l'œil et sous le contrôle du scepticisme, qui nous demandera compte des principes, des procédés, des résultats de notre travail, et qui d'un souffle renversera tout notre édifice, s'il n'est pas appuyé sur la réalité et sur une méthode sévère. L'utilité du mysticisme n'est pas moins évidente. Le sensualisme s'enferme dans le monde sensible; il n'admet que ce qu'il a senti, vu, touché. L'idéalisme s'enfonce dans le monde des idées, il se perd dans la raison pure. Le scepticisme, avec sa dialectique acérée, réduit en poussière les sensations comme les idées, et pousse à l'indifférence et à la moquerie universelle. Il faut donc que le mysticisme soit là pour revendiquer les

droits sacrés de l'inspiration et de l'enthousiasme. Il est de la plus haute importance que le mysticisme rappelle à l'homme que les sciences, avec leurs méthodes et leurs classifications, leurs divisions et leurs subdivisions et leurs arrangements un peu artificiels, sont très-belles sans doute, mais que souvent la vie manque à ces chefs-d'œuvre d'analyse, et que la vie a été surtout donnée aux vérités éternelles, et à l'opération primitive et spontanée qui les révèle à l'ignorant comme au savant; opération rapide et sûre, qui se dissipe et périt sous l'abstraction de l'idéalisme comme sous le scalpel du sensualisme, dans le mouvement aride de la dialectique et dans les disputes de l'école comme dans les distractions du monde, et qui ne se retrouve, ne se conserve, ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'âme, au foyer de la méditation religieuse.

Voilà l'utilité de ces quatre systèmes; quant à leur mérite intrinsèque, accoutumez-vous à ce principe : ils ont été, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais ou en totalité ou en partie. L'erreur est la loi de notre nature, nous y sommes condamnés; et dans toutes nos opinions, dans toutes nos paroles, il y a toujours à faire une large part à l'erreur et même à l'absurde. Mais l'absurdité complète n'entre pas dans l'esprit de l'homme; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est impossible. Les quatre systèmes qui viennent de passer sous vos yeux ont été, donc ils ont du vrai, mais ils ne sont pas entièrement vrais; ils

sont vrais par un côté et faux par un autre; et ce que je vous propose, c'est de n'en pas rejeter un seul et de n'être dupe d'aucun d'eux.

Moitié vrais, moitié faux, ces quatre systèmes sont les éléments de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne crée pas les systèmes philosophiques; elle les recueille et les explique. Sa tâche est de n'oublier aucun des grands systèmes que l'esprit humain a produits, et de les comprendre en les rapportant à leur commun principe, à l'esprit humain, que chacun de nous porte tout entier en lui-même, que chacun de nous peut donc étudier et consulter, afin de le reconnaître dans les autres. Telle est cette méthode qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique; c'est tout simplement l'observation appliquée d'abord à l'esprit humain, puis transportée dans l'histoire. Concevez-vous, en effet, qu'on puisse rien comprendre à l'histoire, sinon à la condition de connaître l'esprit humain, dont l'histoire est la manifestation? Or la connaissance de l'esprit humain, c'est la philosophie. Il est donc impossible de s'orienter dans l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe, en sorte que la philosophie est la vraie, la nécessaire lumière de l'histoire de la philosophie. D'autre part, que fait celle-ci? Elle nous montre la philosophie, c'est-à-dire les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, s'avançant à travers les siècles, tantôt seuls, tantôt combinés, unis entre eux, faibles d'abord, pauvres en observations et

en arguments, puis avec le temps s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse et agrandissant la connaissance de tous les éléments, de tous les points de vue de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins, à son tour, que la philosophie en action, se réalisant dans un progrès perpétuel dont le terme recule sans cesse comme celui de la civilisation elle-même. Le résultat de tout ceci est le principe que je vous ai signalé l'année dernière, et qui est, vous le savez, le but dernier de mes efforts, l'âme de mes écrits et de tout mon enseignement, à savoir l'harmonie de la philosophie et de son histoire, l'organisation de la philosophie, tantôt par la science pure, et tantôt par l'histoire.

Il semble que nous sommes bien loin de la philosophie du dix-huitième siècle. Nullement; car je viens d'en jeter les bases. Oui, ces quatre systèmes que je viens de vous signaler, et de tirer de l'analyse même de l'esprit humain, sont et ne peuvent pas ne pas être les quatre grands systèmes élémentaires qui, nés dans le vieil Orient, après s'être montrés avec éclat sur la scène brillante de la philosophie grecque, et avoir traversé, obscurcis mais non pas éteints, la longue nuit du moyen âge, reparaissent, au seizième et au dix-septième siècle, et présentent, au dix-huitième, dans leur lutte féconde, le spectacle le plus grand et le plus instructif qu'aient jamais offert les annales de la philosophie.

# CINQUIÈME LEÇON.

## RETOUR SUR LE PASSÉ. LE SENSUALISME DANS L'INDE.

Sujet de cette leçon : Antécédents des quatre systèmes indiqués dans la leçon précédente.—La philosophie orientale se réduit à peu près, dans l'état de nos connaissances, à la philosophie indienne. — Vue générale des systèmes indiens —Du sensualisme dans l'Inde. — École Sankhya, de Kapila.—Ses principes, ses procédés, ses conclusions.— Matérialisme, fatalisme, athéisme indien.

Nous avons exposé, dans la dernière leçon, les quatre points de vue qui servent de fondement à tous les systèmes, qui sont les éléments nécessaires de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie, qui remplissent de leurs divisions et de leurs combinaisons toute grande époque philosophique, et par conséquent aussi le dix-huitième siècle. Nous devons maintenant suivre ces quatre systèmes dans leur développement jusqu'au dix-huitième siècle, afin de reconnaître en quel état ce siècle les a reçus, et d'apprécier ce qu'il en a fait. Il nous faut procéder, à l'égard des systèmes dont se compose la philosophie du dix-huitième siècle, comme nous avons fait à l'égard de la méthode qu'elle a employée, et à l'égard de l'esprit dont elle est

empreinte. Ici même un peu moins de rapidité est convenable, puisqu'il s'agit des antécédents des systèmes qui doivent être pour nous le sujet d'une longue étude; antécédents mal connus, et dont cependant la connaissance exacte est indispensable à l'intelligence pleine et entière du grand spectacle philosophique que présente le dix-huitième siècle.

L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie; l'histoire remonte jusque-là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion. Mais l'Orient, d'où vient-il? quelles sont les racines de l'antique civilisation de l'Égypte, de la Perse, de la Chine et de l'Inde? L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien, de toute nécessité, que la critique aboutisse à un ordre de choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays-là ont-ils eu des systèmes philosophiques? Telle est la première question qui se présente à l'historien de la philosophie. Je n'hésite point à la résoudre négativement, du moins dans l'état présent de nos connaissances.

L'Égypte est assurément un monde profondément original, en possession d'un grand culte, et d'une ci-

vilisation considérable, et nous ne doutons pas qu'il n'y ait de sérieuses pensées sous les symboles mystérieux qui couvrent encore l'intérieur de ses temples, sous ces hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, et dont un de nos plus célèbres compatriotes essaye en ce moment une clef nouvelle sur les lieux mêmes[1]; mais enfin le nom même d'hiéroglyphes dit assez qu'en Égypte la pensée s'était arrêtée à son enveloppe religieuse et n'était pas arrivée à sa forme philosophique[2]. La Perse est bien autrement avancée que l'Égypte, car déjà elle possède des livres sacrés qui renferment des dogmes à la fois plus certains et plus élevés. Le *Zend-Avestu*, tel du moins qu'Anquetil du Perron nous le présente[3], et quelle que soit la date, l'origine et la composition de ses différentes parties, offre incontestablement une

[1] M. Champollion jeune qui était alors en Égypte.

[2] Aujourd'hui même, après toutes les découvertes des disciples de Champollion, nous maintenons la même conclusion. Les nombreuses et puissantes dynasties égyptiennes ont fait assurément de grandes choses et exécuté des travaux gigantesques; les prêtres possédaient des connaissances plus ou moins étendues en astronomie et en physique; mais, dans toutes les représentations qu'il nous a été donné de voir, nous n'apercevons qu'une religion de la nature, un panthéisme assez peu raffiné, toutefois avec quelque idée d'une autre vie, de jugements après la mort, de peines et de récompenses. Il y a là une philosophie qui n'est pas encore parvenue à se dégager, et nous inclinons à penser que cet état de l'esprit humain en Égypte correspond à peu près à celui des mystères en Grèce. Voyez plus bas, leç. VII.

[3] *Zend-Avesta*, etc., 2 vol. in-4°, Paris, 1771. Joignez-y le *Commentaire* sur le *Iaçna*, par M. Eugène Burnouf, in-4°, Paris, 1833. L'Iaçna et tout le Vendidad-sadé n'est qu'une suite d'invocations, de litanies qui, comme les représentations égyptiennes, ne sortent guère du cercle de la nature; et encore, selon M. Burnouf, elles portent la trace d'un contact ancien avec le brahmanisme.

théologie sublime; mais c'est une théologie, ce n'est pas encore une philosophie. Tout au contraire, en Chine et surtout dans l'Inde, la philosophie a paru sous la forme qui lui est propre. On y compte plus d'un système conçu et rédigé à la manière de l'Occident.

Ainsi, dans la Chine, après le règne des célèbres Kings, livres canoniques primitifs, purement mythologiques, Confucius a fondé une école qui, tout en prétendant ranimer l'antique doctrine religieuse, l'a réellement réformée, et popularisé une doctrine nouvelle, déposée dans des livres devenus canoniques à leur tour, et qui présente ce caractère extraordinaire de s'appuyer sur la seule raison. Voilà donc une philosophie en Chine près de six siècles avant notre ère. Il est vrai que cette philosophie rationnelle ne s'élève pas bien haut et n'est guère qu'un recueil de maximes morales, politiques, administratives et même économiques[1]. Mais en face de l'école de Confucius, il en est une autre d'un caractère tout différent, dont le fondateur est Lao-Tseu. Cette école a la renommée d'être

[1] C'est un Français, un père jésuite, le P. Couplet, qui le premier a fait connaître Confucius à l'Europe dans le grand et bel ouvrage : *Confucius, Sinarum philosophus, sive scientia Sinensis*, in-fol., Paris, 1687. Depuis, les divers livres du philosophe chinois ont été successivement traduits en français. Nous nous bornerons à citer l'*Invariable milieu*, par M. Abel-Rémusat, auquel on peut joindre la traduction latine de Mencius, par M. Stanislas Julien. — Il ne faut ni trop rabaisser ni trop élever Confucius. C'est un véritable sage, mais ce n'est pas le moins du monde un métaphysicien, et il n'appartient point à la famille des grands philosophes. Les sinologues qui l'ont comparé à Socrate, à Platon, à Aristote, aux stoïciens, ont cédé à de superficielles analogies, à la ressemblance de quelques maximes, sans faire attention à cette profonde différence que, chez les grands penseurs auxquels ils prétendaient

aussi spéculative que l'autre est pratique; malheureusement elle est encore ensevelie dans des manuscrits interdits aux profanes : elle en sortira, je l'espère; mais enfin elle n'en est pas encore sortie. Nous devons à notre habile sinologue M. Abel-Rémusat des vues ingénieuses sur ce système important[1]. Mais, si les amis de la philosophie ancienne ont reçu avec reconnaissance ces communications précieuses, ils n'ont pu en faire un grand usage, réduits qu'il étaient ou à accepter de confiance et sur la parole de leur auteur ces aperçus presque personnels, ou à les négliger, faute de documents positifs qui les confirment[2].

Jusqu'à ces derniers temps, nous n'étions guère plus avancés pour la philosophie de l'Inde. On en raisonnait

égaler le prince des lettrés chinois, la morale faisait partie d'un vaste ensemble d'idées, tandis qu'elle est toute la philosophie de Confucius. Ce qui répond en Grèce à cette doctrine raisonnable et utile, mais un peu commune, est la philosophie des gnomiques et celle des petits socratiques.

[1] *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, Paris, 1823. Et *Mélanges asiatiques*, t. Ier, p. 88.

[2] De bonne heure nous conçûmes de grands doutes sur les conclusions du mémoire de M. Abel-Rémusat, et, comme nous ne reconnaissions pas Socrate dans Confucius, de même nous nous refusions à voir dans Lao-Tseu un philosophe platonicien et chrétien. Aussi, dès lors, nous nous adressâmes au plus habile disciple de M. Rémusat : nous suppliâmes M. Stanislas Julien de vouloir bien traduire intégralement Lao-Tseu, en y mêlant le moins possible les commentaires postérieurs, pour qu'enfin nous puissions juger de sa vraie doctrine, non plus sur la foi d'un autre, mais d'après lui-même. M. St. Julien a daigné se rendre à nos instantes prières, et, après bien des essais laborieux, la traduction si vivement attendue a paru en 1842 : *Le livre de la voie et de la vertu, composé dans le sixième siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu*, etc. Grâce à l'autorité et à l'exactitude incontestée de M. St. Julien, devant le véritable Lao-Tseu s'est évanoui le fantôme imaginé par M. Rémusat,

à perte de vue, sans aucune base solidement établie. Quelques savants en parlaient entre eux, pour ainsi dire, et encore sans avoir l'air de s'entendre, et nous demandions tout bas qu'on voulût bien faire de nos jours pour l'Inde ce qu'on avait fait pour la Grèce au seizième siècle, et qu'on donnât d'abord des textes, des traductions ou des extraits des philosophes indiens, sauf à disserter plus tard. Enfin M. Colebrooke, après les essais insuffisants de M. Ward, vient de remplir les vœux des amis de la philosophie. Laissant là les dissertations prématurées, toujours stériles, tant qu'elles sont hypothétiques, l'illustre président de la Société asiatique de Londres, nous a donné des analyses étendues et détaillées des systèmes indiens, et par là nous a permis de les apprécier nous-mêmes. Je déclare donc que pour moi,

et à la place d'un théisme platonicien et chrétien il a été facile à tout le monde d'apercevoir, presque sans déguisement, un panthéisme mystique, très-opposé à l'esprit chinois, et qui atteste déjà l'influence de la philosophie indienne. Voici, en effet, des maximes qui n'appartiennent pas plus à Platon qu'à Confucius, et qui sentent le *Bagavad-Gita* et peut-être même le bouddhisme. Lao-Tseu, chap. II : L'être et le non-être naissent l'un de l'autre. Le saint fait son occupation de non agir. — Ch V : Le saint n'a point d'affection particulière; il regarde tout le peuple comme le chien de paille du sacrifice. — Ch. XIV : Le Lao est éternel et ne peut être nommé. Il rentre dans le non-être. — Ch. XVI : Celui qui est parvenu au comble du vide garde fermement le repos. — Ch. XLIII : Le non-être traverse les choses impénétrables, c'est par là que je sais que le non-agir est utile. — Ch. XLIX : Le saint n'a point de sentiments immuables. Il adopte les sentiments du peuple. Celui qui est vertueux, il le traite comme un homme vertueux ; celui qui n'est pas vertueux, il le traite aussi comme un homme vertueux. C'est là le comble de la vertu. — Ch. LIII : La seule chose que je craigne, c'est d'agir. — Ch. LXIV : Celui qui agit échoue, celui qui s'attache à une chose la perd. De là vient que le saint n'agit pas, c'est pourquoi il n'échoue point. Il ne s'attache à rien, c'est pourquoi il ne perd point. Il fait consister son étude dans l'absence de toute étude.

qui ne peux lire les originaux, la philosophie indienne est tout entière dans les Mémoires de M. Colebrooke, insérés de 1823 à 1827 dans les *Transactions de la Société asiatique de Londres*[1]. Telle est l'autorité sur laquelle je m'appuierai constamment dans cette leçon, qui sera consacrée tout entière à rechercher quels ont été les quatre grands systèmes élémentaires dont se compose l'histoire de la philosophie, à leur origine, dans le berceau même de la philosophie, dans l'Orient, ou plutôt dans l'Inde.

L'obstacle qui arrête et décourage presque lorsqu'on veut s'occuper de l'Inde, de sa philosophie ou de sa religion, de ses lois et de sa littérature, c'est l'absence de toute chronologie. Dans l'Inde, les différents systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative[2]. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer, soit pour se combattre : ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phéno-

[1] On peut voir les extraits qu'en a donnés M. Abel-Rémusat dans le *Journal des savants*, décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828; et un article de M Burnouf dans le *Journal asiatique*, mars 1825. Depuis on a réuni en deux volumes, Londres, 1837, in-8°, les Mélanges de Colebrooke ; et ses *Essais sur la philosophie indienne* occupent de la page 227 à la page 419 du premier volume.

[2] Il faut excepter le bouddhisme qui aura bientôt son histoire, grâce au grand travail de M. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, t. Ier, in-4°, 1844. Selon M. Burnouf, le bouddhisme est à peu près de cinq ou six cents ans avant notre ère ; mais cette date, déjà si utile à recueillir, ne jette malheureusement aucune lumière sur la chronologie des systèmes brahmaniques qui avaient duré et fleuri bien des siècles avant que le bouddhisme fût venu substituer à la vieille religion et à la vieille philosophie de l'Inde une religion et une philosophie d'un ordre très-inférieur. Voyez plus bas, p. 138.

mène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monuments sur lesquels elles se fondent; et toutes ayant fait continuellement le même travail pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour, il en est résulté une apparente simultanéité de tous les différents systèmes, une extrême difficulté de déterminer lequel a précédé, lequel a suivi, et dans quel ordre ils se sont développés. Là, comme en toutes choses, il semble que l'Inde ait voulu échapper à la loi de la succession et du temps, et donner à tous ses ouvrages l'apparence d'une unité éternelle. On est donc réduit, quand on recherche l'ordre de développement des divers systèmes de la philosophie indienne, aux analogies qui se tirent de la comparaison avec les autres grandes époques de l'histoire de la philosophie, et aux inductions que suggère la connaissance des lois invariables de l'esprit humain. D'abord, quant à l'analogie, il semble bien que l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne. Toutefois, outre que le nombre des expériences est encore très-borné, si une grande unité doit se retrouver dans tous les mouvements de l'humanité, il faut aussi laisser une très-grande part à la diversité des circonstances; et ainsi, tout en admettant ce genre de preuves, on ne doit l'employer qu'avec une circonspection extrême. Ensuite l'esprit humain est sans doute, ainsi que je l'ai dit tant de fois, la racine même de l'histoire de la philosophie; et comme l'esprit humain a ses lois, il ne peut se développer et se manifes-

ter que selon ces lois; mais enfin, comme le philosophe le plus scrupuleux peut fort bien se tromper dans l'interprétation des lois de l'esprit humain, il doit toujours mettre ses inductions historiques à l'épreuve de faits bien constatés; et quand ces faits, c'est-à-dire les moyens de vérification nous manquent, il est sage de n'accorder qu'une valeur approximative aux inductions les plus vraisemblables et aux classifications chronologiques auxquelles ces inductions conduisent. Je vous prie donc moi-même de n'accorder pas d'autre valeur à l'ordre dans lequel je vais vous présenter les différents systèmes de la philosophie indienne. Portez surtout votre attention sur chacun de ces systèmes si nouveaux pour nous et sur le riche ensemble qu'ils composent. En effet, la philosophie indienne est tellement vaste, qu'on peut dire, à la lettre, qu'elle est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie. Admirez donc ici la force, la fécondité naturelle de l'esprit humain, qui a débuté par de si grandes choses.

Je ne me lasse point de le répéter, la religion est le fond de toute civilisation; puis de la religion sort la théologie, et de la théologie sort enfin la philosophie. Telle est la marche naturelle de l'esprit humain, et nous l'observerons constamment dans toutes les grandes époques de l'humanité, dans l'Europe chrétienne, dans la Grèce, et d'abord ici dans l'Inde.

La religion des Indiens est renfermée dans des livres sacrés appelés les Védas. Ils ont pour auteur Brahma lui-même; c'est sur eux que repose toute la société

brahmanique, avec ses institutions politiques, ses lois civiles, ses mœurs et ses arts. Tout en vient et tout s'y rapporte. Ils possèdent une autorité sans limite ; ils commandent une foi absolue. Les Védas sont la Bible et le Coran de l'Inde. Ils se composent de quatre livres : le *Rich*, le *Iadjoush*, le *Saman*, l'*Atharvana*. Chacun d'eux se divise en deux parties; la première, toute liturgique, ne contient que des prières, des invocations, des hymnes ; la seconde est un recueil de préceptes pour bien appliquer cette liturgie[1]. On dit que les hymnes des Védas ont des beautés lyriques du premier ordre, dignes du génie de la nation qui a produit les deux grandes épopées du Mahabarata et du Ramayana[2].

Mais l'esprit humain ne pouvait pas s'arrêter aux Védas. Comme ils sont obscurs et un peu énigmatiques, ainsi que tous les monuments des vieux âges, la foi la plus vive est bien forcée de s'adresser de temps en temps à la réflexion pour tâcher de comprendre, autant

[1] Sur les Védas, voyez le travail spécial de Colebrooke, inséré en 1805 dans les *Recherches asiatiques*, et recueilli dans les *Mélanges*, t. Ier, p. 9-113.

[2] Nous pouvons apprécier la beauté lyrique des Védas, depuis que M. Langlois nous a donné la première partie du *Rich*, sa partie liturgique, le Rig-Veda ou Livre des Hymnes, 4 vol., 1848-1851. Les hymnes mythologiques sont du même genre que ceux qui nous ont été conservés de l'époque correspondante en Grèce et qui sont attribués à Homère ; mais les hymnes qui célèbrent les grands phénomènes de la nature sont d'une beauté incomparable. C'est là qu'il faut chercher et goûter la poésie du panthéisme dans sa naïveté primitive, dans toute sa grâce et dans toute sa magnificence. Voyez en particulier, dans la traduction de M. Langlois, l'hymne au Soleil, t. Ier, p. 94, surtout les deux hymnes à l'Aurore, t. Ier, p. 91 et p. 222 ; ceux à l'Ame suprême, t. IV, p. 421 ; à l'Ame, *ibid.*, p. 265.

qu'il est en elle, ce qu'elle adore. De là des essais d'exposition parfaitement orthodoxes qui développent le texte sacré pour le faire mieux entendre et se hasardent même à le présenter sous des formes qui semblent plus intelligibles. Ainsi l'on va de la religion à la théologie, et ce premier pas conduit à bien d'autres.

L'Inde est riche en commentaires théologiques qui se rapportent à quelque partie des Védas et qu'on appelle *Upanishads*[1], commentaires plus ou moins relevés et dont peuvent nous donner une idée les divers traités dont se compose l'*Oupnekhat*, publié par Anquetil du Perron[2]. Il y a toute une école d'interprétation qui professe une soumission absolue aux Védas, mais qui y cherche, tantôt des directions salutaires pour la conduite, tantôt des vues spéculatives. Cette école se nomme la Mimansa.

L'objet propre de la Mimansa est de tirer des Védas la connaissance exacte des devoirs religieux et moraux. Les devoirs moraux n'y sont qu'une forme des devoirs religieux; si bien qu'un seul mot (*dharma*), pris au masculin, désigne la vertu ou le mérite moral, et pris au féminin, la dévotion ou le mérite acquis par les actes de piété. La Mimansa a pour monument principal un ouvrage très-obscur, qu'on appelle *Soutras* ou aphorismes. Ces aphorismes sont divisés en soixante chapi-

[1] Colebrooke, *Mélanges* t. Ier, p. 92, dit que le mot *Upanishad* signifie la théologie elle-même, et le livre où elle est enseignée.

[2] OUPNEKHAT, *id est secretum tegendum*, continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris excerptam, 2 vol. in-4°. Argentorati, 1801.

tres, chacun de ces chapitres est divisé en sections, et chaque section renferme différents cas de conscience ; en sorte que la Mimansa aboutit à une casuistique. Comme toute casuistique, elle procède avec l'appareil d'une méthode didactique et d'une analyse minutieuse. Par exemple, un cas de conscience, un cas complet, se divise en cinq membres : 1° le sujet, la matière qu'il s'agit d'éclaircir ; 2° le doute qu'on élève sur cette matière, la question à résoudre ; 3° le premier côté de l'argument, c'est-à-dire la première solution qui se présente naturellement à l'esprit ; 4° la vraie réponse, la solution orthodoxe qui fait autorité, la règle ; 5° un appendice qu'on appelle le rapport, où la solution définitive à laquelle on est arrivé est rattachée aux solutions de divers autres cas qui ont été successivement posés, de manière à signaler l'harmonie de toutes les solutions et à en composer un code régulier. Cette école s'appuie constamment sur les Védas, dont le texte révélé fait loi, et aussi sur la tradition, et même sur les paroles de saints personnages qu'on suppose avoir eu des lumières particulières. Elle admet ainsi une sorte de probabilisme. En effet, tout usage, même moderne, est l'indice d'une tradition probable, et cette probabilité suffit et fait autorité, pourvu que cet usage ne soit pas en opposition avec un texte formel des Védas. La Mimansa a pour premier auteur Djaimini ; sesa phorismes sont très-anciens, mais ils ont été retravaillés plusieurs fois à diverses époques, et eux-mêmes enrichis de commentaires. L'école de Djaimini a toujours combattu l'hétérodoxie indienne ; et c'est un commentateur de

cette école, Koumarila, qui a été l'auteur ou du moins un des instruments les plus actifs de la violente persécution exercée contre le bouddhisme.

Après la Mimansa de Djaimini, dont l'interprétation est très-réservée et le but tout pratique, vient sinon dans l'ordre chronologique que nous ignorons, au moins dans l'ordre naturel du développement régulier des systèmes, une autre Mimansa, qui, tout en en appelant sans cesse à l'autorité de la révélation, se livre à une interprétation plus hardie, et remonte aux principes métaphysiques des maximes consignées dans les Védas. C'est pourquoi, en même temps qu'on la nomme Mimansa théologique, en opposition à la Mimansa pratique, on l'appelle aussi Védanta, c'est-à-dire conclusion tirée des Védas[1], conclusion qui forme un système. Son auteur, ou du moins celui qui a attaché son nom à l'exposition la plus développée de ses principes, est Vyasa. On le voit, nous sommes maintenant en pleine philosophie.

Déjà en effet avaient paru dans l'Inde deux systèmes fort différents de la Védanta, à savoir la philosophie Nyaya et la philosophie Veiseshika. Nyaya est le raisonnement; Veiseshika est la distinction, la connaissance des divers éléments du monde. La philosophie Nyaya est une dialectique; la philosophie Veiseshika, une physique. La philosophie Nyaya a pour

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 325, dit positivement que le Védanta est le complément de la Mimansa, et qu'à cause de cela on l'appelle quelquefois Mimansa *uttara*, c'est-à-dire postérieure : en sorte qu'il y a bien deux Mimansa, *ibid.*, p. 227.

auteur Gotama. Il est assez difficile de dire si une logique est hétérodoxe ou orthodoxe : aussi la philosophie Nyaya a-t-elle été amnistiée et même acceptée par l'orthodoxie indienne. Il n'en est pas ainsi de la physique. Est-ce un effet de sa nature propre, ou un effet de circonstances particulières? Toujours est-il que la philosophie Veiseshika, dont l'auteur est Kanada, a une assez mauvaise réputation dans l'Inde, et qu'elle passe pour hétérodoxe; c'est une philosophie naturelle dont la prétention est d'expliquer le monde avec des atomes seuls, avec des molécules simples et indécomposables, qui, en vertu de leur nature propre et de certaines lois qui leur sont inhérentes, entrent d'eux-mêmes en mouvement, s'agrégent, forment les corps et cet univers. La philosophie Veiseshika est, comme celle d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire.

A la suite, ou, si vous voulez, à côté de ces deux systèmes, en vient un autre qui possède à la fois une physique, une psychologie, une logique, une métaphysique, qui est un système universel, une philosophie complète; c'est la philosophie Sankhya. Sankhya signifie λόγος, *ratio*, compte, calcul, raison, raisonnement; c'est une théorie rationnelle, c'est le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière[1]. L'auteur de la philosophie Sankhya est Kapila. Cette philosophie pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie; elle fait plus ; et dans l'Inde, où

[1] Colebrooke : *The discovery of soul by means of a right discrimination.*

l'on appelle les choses par leur nom, le Sankhya est un système avoué d'athéisme : on l'appelle nir-Isvara Sankhya, c'est-à-dire, mot pour mot, Sankhya sans Dieu.

Un tel système ne pouvait manquer de rencontrer des adversaires, et la philosophie Sankhya les a trouvés dans son sein ; c'est d'elle, en effet, qu'est sortie l'école célèbre dont le chef est Patandjali. La philosophie de Patandjali admet quelque chose de la physique et de la dialectique Sankhya, mais elle s'en sépare complétement quant à la métaphysique. Ainsi, l'une est nir-Isvara, sans Dieu, l'autre est Sesvara, avec Dieu : l'une est athée, l'autre est théiste jusqu'au fanatisme.

C'est encore à la philosophie Sankhya qu'il faut rattacher la dernière doctrine de l'Inde, postérieure à toutes les autres et leur ennemie; je veux parler du bouddhisme[1]. Le bouddhisme est ouvertement hétérodoxe et rejette l'autorité des Védas, il attaque l'ordre religieux et social du brahmanisme, et on n'a pas dû seulement employer contre lui des arguments comme contre le Sankhya de Kapila, mais l'épée a été tirée, et toute l'école Mimansa, éminemment brahmanique, comme vous pouvez bien le penser[2], a fait effort pour l'étouffer par le fer et par le feu; et la persécution a été si atroce, que le bouddhisme a dû quitter l'Inde, ou du

[1] C'est encore ici Colebrooke qui nous sert de guide. Il dit, *ibid.*, p. 103 : « The text of the sankhya philosophy, from which the sect of Buddha seems to have borrowed its doctrines... » D'ailleurs, la ressemblance des deux doctrines marque assez leur filiation.

[2] Colebrooke : *emphatically orthodox.*

moins se réfugier dans certaines parties de l'Inde, passer le Gange, entrer dans la presqu'île indo-chinoise et dans la Chine même, où il est devenu pour quelques-uns le dernier mot de la philosophie, et pour le peuple une superstition extravagante et abrutissante.

Tels sont les systèmes sur lesquels porte le travail de M. Colebrooke. Après les avoir reconnus d'une vue générale, pour vous donner une idée de l'ensemble de la philosophie indienne, il s'agit de les apprécier et d'y rechercher les éléments de toute philosophie : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme.

Il faut commencer par retrancher des systèmes soumis à notre examen les Védas, et au moins la première Mimansa, la Mimansa pratique; car ce sont là des monuments religieux et non pas des monuments philosophiques. Il faut aussi retrancher le bouddhisme; car d'abord si le bouddhisme est indien par son origine, il est devenu presque étranger à l'Inde dans son développement. D'ailleurs aucun des livres bouddhiques n'est traduit; M. Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit [1] et dans les dialectes prakrit et pali, qui sont les dialectes des djaïnas et des bouddhistes; et il a puisé tous les renseignements qu'il nous donne dans la réfutation de leurs adversaires. Il

[1] M. Houghton-Hodgson, résident anglais à la cour de Nepaul, a le premier découvert les originaux bouddhiques qui sont en sanscrit, et c'est de ces ouvrages, généreusement communiqués à la société asiatique de Paris, que M. Burnouf a tiré les éléments de son *Introduction à l'histoire du bouddhisme*.

pense qu'on peut s'y fier. « Si, quand les livres mêmes des bouddhistes auront été traduits, la scrupuleuse exactitude de leurs adversaires, dit M. Abel-Rémusat [1], se trouve constatée, ce sera un trait honorable du caractère des brahmanes et une singularité dans l'histoire des sectes religieuses et philosophiques. En attendant, une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer [2]. »

[1] *Journal des Savants*, juillet 1828, p. 289.

[2] Le fait a prouvé que Colebrooke avait raison, et que les brahmanes n'avaient point calomnié leurs adversaires. En effet, depuis le savant ouvrage de M. Burnouf, la philosophie bouddhique est assez bien connue pour que nous puissions répéter ici, avec une parfaite assurance, qu'elle est un rameau dégénéré du Sankhya. Pour la juger on n'a qu'à lui demander quelle est sa psychologie, car la psychologie est la mesure certaine de tout système. Voici celle du bouddhisme contenue dans deux propositions que M. Burnouf a lui-même extraites des livres bouddhiques : « 1° La pensée ou l'esprit, car la faculté n'est pas distinguée du sujet, ne paraît qu'avec la sensation et ne lui survit pas. 2° L'esprit ne peut se saisir lui-même; et en portant son regard sur lui-même, il n'en retire que la conviction de son impuissance à se voir autrement que comme successif et passager; deux thèses, ajoute M. Burnouf, dont la seconde n'est que la conséquence de la première, et qui sont radicalement contraires au brahmanisme, dont le premier article de foi est la perpétuité du sujet pensant. » Ainsi le bouddhisme, quelles que soient les apparences, n'est que le panthéisme indien rappelé à ses principes et poussé à ses conséquences, le Sankhya à l'état de religion, c'est-à-dire la superstition fondée sur l'athéisme, des prétentions immenses aboutissant à la doctrine du néant, une sorte d'idéal de notre saint-simonisme, dont l'athéisme, connu des seuls habiles, se masquait aux yeux des faibles sous les dehors d'une sorte de culte et sous une hiérarchie sacerdotale qui affectait toutes les formes du christianisme. Dès l'apparition de l'*Introduction* de M. Burnouf, notre conviction fut entière à cet égard, et nous n'hésitâmes point à l'exprimer. Tous les ouvrages publiés en ces derniers temps, parmi lesquels il faut mettre au premier rang le

Si un orientaliste tel que M. Abel-Rémusat croit devoir garder encore le silence sur le bouddhisme, combien, à plus forte raison, une semblable circonspection ne nous est-elle pas imposée? Nous négligerons donc ici une doctrine que nous ne connaissons pas assez pour oser la qualifier, et nous prendrons seulement comme matière légitime de notre examen : 1° la philosophie Védanta, qui a pour auteur Vyasa; 2° la philosophie Nyaya, qui a pour auteur Gotama; 3° la philosophie Veiseshika, qui a pour auteur Kanada; 4° les deux Sankhya, c'est-à-dire le Sankhya de Kapila et le Sankhya de Patandjali.

Où sont, dans ces différents systèmes, les quatre éléments de l'histoire de la philosophie?

Je commence par le sensualisme, et je me demande si dans l'Inde on trouve ce système célèbre dont j'ai retracé, dans la dernière leçon, l'origine philosophique, les principes, les procédés, les conclusions. Oui, le système sensualiste est dans l'Inde : d'abord il me serait facile de le tirer de la physique atomistique de Kanada; mais je le trouve plus évidemment encore, je le trouve tout entier dans le Sankhya de Kapila. Me fiant à votre intelligence, et vous supposant assez éclairés par la dernière leçon, je vais vous donner une simple analyse du sensualisme tel qu'il est dans le Sankhya de Kapila, d'après M. Colebrooke : je mêlerai à

grand travail posthume de M. Burnouf, *le Lotus de la bonne loi*, avec ses admirables appendices, n'ont fait que l'accroître, et nous la voyons aujourd'hui partagée par les meilleurs juges. Voyez *le Bouddha*, de M. B. Saint-Hilaire, Paris, 1860.

peine à cette analyse quelques réflexions rapides.

Le but de tout système philosophique dans l'Inde, déiste ou même athée, est la libération des maux qui affligent l'homme, le souverain bien, dans ce monde ou dans l'autre, ou dans tous les deux, s'il est possible. Tel est le but du Sankhya. Et comment arrive-t-on au souverain bien? Ce n'est pas par les pratiques de la religion; ce n'est pas non plus par les calculs de la sagesse ordinaire, qui évite soigneusement toutes les chances de peine et met de son côté toutes les chances de bonheur; c'est par la science. Reste à savoir comment on arrive à la science, et avant tout quels sont nos moyens de connaître. Selon Kapila, il y a deux moyens de connaître. Le premier est la sensation ou la perception des objets extérieurs; le second est l'induction, le procédé qui conduit d'une chose à une autre, de l'effet à la cause ou de la cause à l'effet. Mais comme nous sommes dans l'Inde, et que là tout se mêle à tout, l'école de Kapila admet encore un troisième moyen de connaître, le témoignage des hommes, la tradition, la révélation[1], l'autorité des Védas. Il est à remarquer que le Veiseshika, l'école de Kanada, rejette la tradition, et qu'une branche du Sankhya, les Tscharvakas, n'admettent qu'une seule voie de connaissance, la sensation. Kapila en admet trois; mais on ne voit pas qu'il fasse grand usage de la troisième; et il arrive

[1] *True revelation*, dit Colebrooke, se référant à un passage de la Karika, le principal monument du Sankhya, la vraie révélation, celle qui dérive des Védas, à l'exclusion des prétendues révélations des imposteurs.

à des conclusions si différentes de celles des Védas, qu'il faut bien que leur autorité ne lui ait pas été sacrée ; mais son école, toute spéculative, a évité le sort de l'école bouddhiste, qui en est sortie.

Voilà les moyens de connaître établis ; c'est par là qu'on arrive à la science universelle, à la connaissance des principes des choses.

Il y en a vingt-cinq [1]. Pour vous bien faire comprendre l'esprit de la philosophie de Kapila, je vous en citerai quelques-uns. Par exemple, voici quel est le principe premier des choses, duquel dérivent tous les autres principes : c'est prakriti ou moula prakriti, la nature, « la matière éternelle sans formes, sans parties, la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite. » Ce sont les termes mêmes de M. Colebrooke. S'ils laissaient quel-

[1] Voici en substance les vingt-cinq principes des choses, selon Kapila : 1° la matière, *moula prakriti;* 2° l'intelligence, *bouddhi;* 3° la conscience, *ahankara*, la croyance que je suis, la conviction personnelle ; 4°-8° les cinq principes du son, de l'attribut tangible, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, principes appelés *tanmatra*, et qui produisent les éléments positifs où ils se manifestent, savoir : l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther ; 9°-19° onze organes sensitifs, cinq passifs, cinq pour l'action sensible ; les cinq instruments de la sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau ; les cinq instruments de l'action sont l'organe vocal, les mains, les pieds, les voies excrétoires et les organes de la génération. Le onzième est *manas*, mens, l'esprit à la fois passif et actif qui perçoit la sensation et la réfléchit. Les cinq sens extérieurs reçoivent l'impression ; l'esprit la perçoit, la réfléchit, l'examine ; la conscience se fait l'application de tout cela, l'intelligence décide, et les cinq sens extérieurs exécutent. Ainsi, treize instruments de connaissance, trois internes et dix externes, que l'on appelle les dix portes et les trois gardiens ; 20°-24° les cinq éléments réels produits par les principes énumérés plus haut : l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre ; 25° l'âme, *pourousha*.

que chose à désirer, si l'on pouvait dire que peut-être le principe premier n'est ici appelé matière qu'en tant que racine des choses, et qu'il n'est pas impossible que ce premier principe soit spirituel, tous les doutes seraient levés quand on arrive au second principe. En effet, ce second principe est bouddhi, l'intelligence, « la première production de la nature, production qui elle-même produit d'autres principes. » Donc le premier n'était pas l'intelligence : l'intelligence n'est qu'au second rang; elle vient de la matière ; elle en est l'ouvrage. De là la physique et la cosmologie de Kapila ; je les néglige et passe de suite à la psychologie et au vingt-cinquième et dernier principe, l'âme. De la combinaison de dix-sept principes antérieurs sort un atome animé d'une ténuité et d'une subtilité extrême, sorte de compromis, dit M. Colebrooke[1], entre le dogme épuré d'une âme immatérielle et la difficulté de concevoir un être quelconque non attaché à une substance matérielle. Et où est logée cette âme ? Dans le cerveau ; et « elle s'étend au-dessous du crâne, à l'exemple d'une flamme qui s'élève au-dessus de la mèche. » N'est-ce pas là la fameuse pensée intracranienne, dont on a cru faire récemment une découverte merveilleuse[2] ? Eh bien ! la voilà dans le Sankhya de Kapila ; et même avec elle j'y trouve le principe auquel elle se rattache, le principe de l'irritation et de l'excitation. En effet, je lis dans

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 245. Cet atome s'appelle *linga*, et comme surpassant le vent en vitesse, *ativahika*.

[2] Allusion à la doctrine et au langage du livre qui paraissait alors, *De l'irritation*, par M. Broussais. Voyez plus haut, leç. II, p. 45.

M. Colebrooke que deux branches du Sankhya, les Ttscharvakas et les Lokayaticas, ne distinguent point l'âme du corps : ils pensent que les fonctions vitales, constituent l'âme ; que l'intelligence et la sensibilité, que l'on n'aperçoit pas, il est vrai, dans les éléments primitifs du corps, la terre, l'eau, le feu, l'air, pris isolément, peuvent très-bien se rencontrer dans ces mêmes éléments, lorsqu'ils sont combinés de manière à faire un tout, un corps organisé. La faculté de penser est une modification de ces éléments agrégés, comme le sucre et d'autres ingrédients mêlés produisent une liqueur enivrante, et comme le bétel, l'arec, la chaux et l'extrait de cachou, mêlés ensemble, acquièrent une certaine qualité excitante et irritante qu'ils n'avaient pas séparément. Tant que le corps vit, il y a de la pensée avec un sentiment de plaisir et de peine; tout cela disparaît aussitôt que le corps n'est plus.

D'ailleurs, je me plais à reconnaître que le Sankhya de Kapila renferme d'excellentes observations sur la méthode, sur les causes de nos erreurs, sur leurs remèdes, et ce cortége de sages préceptes qui partout recommandent si honorablement les écrits de l'école sensualiste. Ainsi Kapila analyse avec finesse et sagacité tous les obstacles physiques et moraux qui s'opposent au perfectionnement de l'intelligence. Il compte quarante huit obstacles physiques, soixante-deux obstacles moraux. Il y a, selon lui, neuf choses qui satisfont l'intelligence, et dans lesquelles elle peut se reposer ; mais, par-dessus celles-là, il y en a huit qui l'élèvent et la perfectionnent. Kapila recommande d'être un élève

docile de la bonne nature, qui, par les sensations, nous fournit les matériaux de toutes nos pensées; et en même temps il recommande de n'en être pas un élève passif, mais un élève qui sait interroger, et qui, au lieu de s'en tenir aux premiers mots du maître, en tire habilement des explications plus lumineuses et plus étendues. C'est en s'appuyant sur la nature et sur les données expérimentales que l'homme, avec la puissance de l'induction qui lui appartient peut arriver à une connaissance légitime. Kapila compare l'homme et la nature, dans le mutuel besoin qu'ils ont l'un de l'autre pour arriver à la vérité, à un aveugle et à un boiteux qui se réunissent tous les deux, l'un pour se faire porter, l'autre pour servir de guide. La nature, dit encore Kapila, est comme une danseuse qui fait bien d'abord quelques façons, mais qui, lorsqu'on a su s'en rendre maître, se livre sans pudeur aux regards de l'âme, et ne s'arrête qu'après avoir été assez vue. Sous la naïveté et la liberté de ce langage, ne trouvez-vous pas déjà quelque chose de la grandeur de celui de Bacon?

Une des idées qui résistent le plus au sensualisme est celle de cause : aussi Kapila a-t-il fait effort pour la détruire. L'argumentation de Kapila est, dans l'histoire de la philosophie, l'antécédent de celle d'Ænesidème et de celle de Hume. Selon Kapila, il n'y a pas de notion propre de cause, et ce que nous appelons une cause n'est qu'un effet relativement à la cause qui précède, laquelle est aussi un effet par la même raison, et toujours de même, de manière que tout est un enchaînement nécessaire d'effets sans cause véritable et in-

dépendante. Remarquons les maximes suivantes :

1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible d'une cause, arriver à l'existence. — N'est-ce pas l'axiome depuis si célèbre : *Ex nihilo nihil fit*, etc., c'est-à-dire le principe de l'athéisme grec?

2° La nature de la cause et de l'effet bien examinée est la même, et ce qui paraît cause n'est qu'effet[1].

[1] Ici sur une phrase assez obscure de Colebrooke, nous avions d'abord ajouté une troisième maxime qui, sous un autre point de vue, identifiait encore l'effet et la cause. M. Wilson, dans son grand ouvrage sur la Karika, d'après le commentaire de Gaurapada (*The Sankhya Karika*, in-4°, Oxford, 1837), nous ayant fait voir, page 35, que la maxime par nous alléguée excédait le texte de Colebrooke, nous n'hésitons point à la retirer. Mais restent les deux maximes fidèlement empruntées à Colebrooke, et qui suffisent à la thèse que nous soutenions. 1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération de cause, être porté à l'existence. Colebrooke commente ainsi cette proposition, *ibid*, p. 253 : « *That is, effects are educts rather than products*, cela veut dire que les effets ont lieu par éduction ou développement, plutôt que par production véritable » ; conformément à cette autre proposition déjà citée par Colebrooke : « les effets sont antérieurs à l'opération de la cause » ; proposition qui rappelle à Colebrooke, comme à nous, et même aussi à M. Wilson, le fameux axiome sur lequel s'appuyaient les physiciens grecs pour soutenir qu'il ne pouvait y avoir eu création, production véritable du monde, mais simple éduction, comme parle Colebrooke, développement, formation; et il faut convenir que cet axiome, grec et indien, s'accorde merveilleusement avec la doctrine essentielle de la Karika qui met à la tête de tous les principes la nature, *Moula prakriti*, matière éternelle et cause suprême, non produite, mais produisant tout, l'intelligence même, et tous les autres principes ou causes secondaires qui communiquent et transmettent le mouvement sans le posséder réellement. 2° Colebrooke donne encore, *ibid*, p. 254, cette autre maxime de la Karika : « *The nature of cause and effect is the same*, la nature de l'effet et de la cause est la même », et il la donne sans aucun commentaire, parce qu'elle n'en a pas besoin. Cette maxime est commune à toutes les philosophies de l'Inde ; elle en est le fond, et nous la retrouverons dans l'analyse du *Védanta*, plus bas, leç. VI. Or, cette maxime détruit évidemment toute distinction essentielle entre l'énergie causatrice et l'effet causé ; elle ôte la vraie connexion causale

Déjà vous avez vu Kapila, parti de la sensation et n'appuyant l'induction que sur elle, aboutir au matérialisme. Ici la négation de toute cause vraie et indépendante et l'hypothèse d'une matière éternelle le conduisent au fatalisme, et en même temps à l'athéisme. Kapila ne cherche point à déguiser ce dernier résultat. Voici mot pour mot l'extrait de M. Colebrooke sur la cause qui produit et n'est pas produite. Kapila nie l'existence d'un Dieu qui gouverne le monde; il soutient qu'on n'en peut donner aucune preuve, qu'il n'y en a aucune, ni perçue par les sens, ni tirée de la sensation par l'induction et le raisonnement, et qui, par conséquent, tombe sous quelqu'un de nos moyens légitimes de connaître. Il reconnaît bien une intelligence; mais l'intelligence dont je vous ai parlé, cette intelligence,

et met à la place de cette connexion spéciale la relation générale de l'antécédent et du subséquent, ce qui est bien l'opinion de Hume. M. Wilson conteste ce rapprochement, et il en fait lui-même un autre que nous acceptons bien volontiers : il prétend que la doctrine de Kapila n'est point celle de Hume, mais celle de M. Thomas Brown, successeur et non pas disciple de Dugald-Stewart à l'université d'Édinburgh. M. Wilson cite une phrase de Brown comme une interprétation légitime de celle de la Karika; mais cette phrase elle-même est assez équivoque pour que Hume ne l'eût pas désavouée, surtout en la rapportant au système général de l'auteur, adversaire déclaré du principe de causalité, tel que Reid l'a exposé et défendu contre Hume; en sorte qu'en substituant Brown à Hume en cette affaire, au fond M. Wilson remplace le même par le même, et fait pour nous au lieu de nous combattre. Cependant nous devons avertir que M. B. Saint-Hilaire, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome VIII, en rendant un compte détaillé et approfondi de l'ouvrage de M. Wilson, le suit sur ce point et va même jusqu'à considérer ce passage de la Karika comme une démonstration triomphante du principe de causalité. — A la distance où nous sommes de cette controverse, nous inclinons aujourd'hui à penser que nous avons un peu exagéré l'opinion de Colebrooke, et notre excellent et savant ami, celle de M. Wilson.

fille de la nature, une sorte d'âme du monde. Voilà le seul dieu de Kapila. Et cette intelligence est si peu distincte du monde, c'est si peu un dieu, que Kapila, qui va toujours jusqu'au bout de ses principes, déclare qu'elle est finie, qu'elle a commencé avec le monde, c'est-à-dire avec l'ensemble des corps, qu'elle se développe avec le monde, et qu'elle finirait avec lui. Voici le dilemme fondamental sur lequel repose l'athéisme qui dérive du sensualisme de Kapila. De deux choses l'une : ou vous supposez un Dieu distinct du monde et ne le connaissant pas, et alors un tel être ne pourrait avoir aucune raison de sortir de lui-même et de produire le monde ; ou bien vous supposez ce Dieu dans le monde même et alors il n'a plus besoin de le produire[1].

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 251 et 252. On ne peut pas se prononcer plus nettement, et il n'est pas à croire que l'exact et consciencieux Colebrooke ait ainsi parlé sans de bonnes et sûres autorités. Il est donc bien étrange que M. Wilson n'ait pas pris la peine de s'expliquer une seule fois sur ce point important. Ne trouvant pas précisément l'athéisme dans la Karika et dans le commentaire de Gaurapada qui est de huit siècles après notre ère, il se tait, se bornant à reconnaître que, dans la Karika et dans son moderne commentateur, le premier principe de toutes choses, la nature est bien la matière sans personnalité et sans intelligence, et que le principe intelligent qui vient après est un produit ou plutôt un développement de la matière, voyez page 57. Encore ici M. B. Saint-Hilaire a suivi M. Wilson : tantôt il nie l'athéisme de Kapila, tantôt il l'appelle un athéisme négatif, parce que Kapila omet l'idée de Dieu sans d'ailleurs la combattre. Il ne trouve pas que Kapila soit véritablement athée pour poser d'abord une nature inintelligente; il tirerait bien plutôt l'athéisme du philosophe indien d'un prétendu idéalisme, que ni Colebrooke, ni Wilson, ni personne n'a vu ni pu voir dans le Sankhya de Kapila, bien distinct de celui de Patandjali. M. Saint-Hilaire rappelle souvent que jamais l'idée de cause n'a été plus énergiquement affirmée que dans le Sankhya ; mais jamais aussi elle n'a été moins comprise ; car la cause première de Kapila. cette cause qui doit être le type de toutes les autres causes, est sans

Ainsi le Sankhia de Kapila part des principes de tout sensualisme, emploie les procédés de tout sensualisme, et aboutit aux conclusions de tout sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme. Voilà la science que promettait Kapila comme le chemin du parfait bonheur.

L'âme qui possède cette science est libre de toutes les passions, indifférente à la joie et au plaisir, placée au-dessus de l'espérance et de la crainte, retirée en elle-même et heureuse. « Elle contemple à son aise la nature, et n'a plus elle-même d'autre forme et d'autre condition que cette connaissance toute spirituelle[1]. »

personnalité et sans intelligence. En vérité, si le Sankhya de Kapila n'est pas athée, qu'on nous dise où trouver l'athéisme dans le Sankhya, et que devient la distinction célèbre établie par Colebrooke, et partout admise, d'un Sankhya déiste, *sesvara*, et d'un Sankhia athée, *nir-Isvara?* Le premier est évidemment celui de Patandjali; reste que le second soit celui de Kapila, d'où le bouddhisme est sorti. En général, M. Saint-Hilaire nous semble trop indulgent pour le Sankhya de Kapila; il va même bien au-delà de M. Wilson en essayant de le justifier du reproche de matérialisme. M. Wilson, p. 136, entend comme Colebrooke le passage de la Karika, cité par celui-ci et que nous avons reproduit, et il adhère à la comparaison que nous avons faite de ce vieux matérialisme avec celui de M. Broussais. M. Saint-Hilaire prétend que ce sont les ennemis de Kapila qui l'ont accusé de sensualisme et de matérialisme, et il se jette dans une apologie un peu chimérique, car il ne conteste pas le sens du passage de la Karika, tel que l'entendent deux indianistes aussi consommés que Colebrooke et Wilson, mais il argumente de ce que le Sankhya de Kapila, qu'il ne sépare pas assez fortement de celui de Patandjali, contient des parties de mysticisme et de fanatisme en dehors de sa doctrine générale; comme si des inconséquences ôtaient le caractère bien établi d'un système, et comme si des considérations aussi indirectes et aussi contestables pouvaient prévaloir contre des textes formels! Nous persistons donc dans toutes nos anciennes conclusions sur le Sankhya de Kapila.

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 256.

« Elle reste ainsi quelque temps attachée au corps, comme la roue du potier continue de tourner, même après que le vase est achevé, par suite de l'impulsion qui lui a été donnée. L'émancipation de l'âme et sa félicité est encore incomplète, mais quand a lieu sa séparation d'avec le corps, alors s'accomplit sa délivrance absolue et définitive[1]. »

Et que devient l'âme ainsi délivrée? Le Sankhya de Kapila n'en dit absolument rien, au moins dans M. Colebrooke. Pas un mot sur la persistance de la conscience, pas un mot sur le compte que l'âme pourrait avoir à rendre de l'emploi qu'elle a fait de la vie; pas un mot sur l'état futur. Cet état est-il une transmigration nouvelle sans souvenir dans un autre corps, ou le néant?

Telle est l'une des philosophies les plus célèbres de l'Inde. Dans notre prochaine réunion, j'essayerai de vous faire connaître les autres systèmes indiens, en m'appuyant toujours sur le grand critique qui me sert de guide à travers ce labyrinthe.

[1] Colebrooke, p. 256.

## SIXIÈME LEÇON.

### IDEALISME. SCEPTICISME, MYSTICISME DANS L'INDE.

Idéalisme dans l'Inde. Nyaya. Védanta. — Scepticisme. — Mysticisme. École Sankhya de Patandjali. — Du Bhagavad-Gita, comme appartenant à cette école. Sa méthode; sa psychologie; sa morale; sa théodicée. Moyen de s'unir à Dieu; extase. — Magie.

Nous avons reconnu la dernière fois le sensualisme dans l'Inde: voyons aujourd'hui si nous y trouverons également l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Commençons par l'idéalisme.

Oui, l'idéalisme est aussi dans l'Inde; il y en a des traces manifestes jusque dans la dialectique Nyaya, dont l'auteur est Gotama[1]. Le Nyaya, comme simple dialectique, aurait dû rester neutre entre le sensualisme et l'idéalisme, et cependant il renferme déjà une philosophie entièrement opposée au sensualisme du Sankhya de Kapila. Pour que vous en puissiez mieux juger, il faut que vous ayez sous les yeux le système entier du Nyaya.

Les Védas disent quelque part qu'il y a trois conditions de la connaissance : premièrement, il faut appeler

[1] Colebrooke, *ibid*, t. I, p. 261, etc.

les choses dans les termes mêmes qu'emploient les Védas, termes sacrés et révélés comme les Védas; secondement, il faut définir les choses, c'est-à-dire rechercher quelles sont leurs propriétés et leurs caractères; troisièmement, il faut examiner si les définitions auxquelles on est arrivé sont légitimes ou illégitimes. Le Nyaya se fonde sur ce passage des Védas, et s'en autorise pour se livrer à une dialectique hardie, sans sortir cependant du cercle consacré de l'orthodoxie indienne; de là toute la philosophie Nyaya. Elle est contenue dans de courts aphorismes, *Soutras*, divisés en cinq livres ou leçons, dont chacune est partagée en deux journées. Je vous en signalerai les points les plus importants.

D'abord ces termes sacrés sont les termes fondamentaux sur lesquels roulent les langues humaines, les termes qui expriment les idées les plus simples, c'est-à-dire les points de vue les plus généraux sous lesquels l'esprit peut considérer les choses. Et quelles sont ces idées simples, ces points de vue généraux? Il y en a six, selon l'opinion la plus accréditée dans l'école du Nyaya. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun (le général, le genre), le propre (l'espèce, l'individu), et la relation. Quelques auteurs ajoutent un septième élément, la privation ou la négation; d'autres en ajoutent encore deux autres, la puissance et la ressemblance. En effet, quoi que vous considériez, vous ne pouvez pas ne pas le considérer sous quelqu'un de ces rapports. Ou cet objet vous paraît une substance, ou il vous paraît une qualité; il vous paraît actif ou passif,

général ou particulier, doué ou dépourvu de certaines forces, semblable à tel autre ou dissemblable. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les éléments les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres. Cela ne vous rappelle-t-il pas les catégories d'Aristote?

Le second point du Nyaya sur lequel j'appelle votre attention est celui où il est question de la preuve ou de nos moyens de connaître. Il y en a quatre : la perception immédiate ou la sensation, l'induction, l'analogie, enfin l'affirmation légitime, c'est-à-dire la tradition, la révélation, l'autorité des Védas. Parmi ces quatre moyens de connaissance, l'induction joue un très-grand rôle dans une école de dialectique. Or l'induction est nécessairement composée de différents termes. Selon le Nyaya, une induction complète est l'entier développement d'un argument à cinq termes. Les voici, avec l'exemple de Colebrooke :

1° La *proposition*, la thèse que l'on veut prouver : Cette montagne est brûlante;

2° La *raison*, le principe sur lequel repose l'argument : Car elle fume;

3° L'*exemple* : Or ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine;

4° L'*application*, l'application au cas spécial dont il s'agit : il en est de même de la montagne qui fume;

5° La *conclusion* : Donc cette montagne est brûlante.

Tel est l'argument entier que l'on appelle particulièrement Nyaya, à savoir, raisonnement complet; et

il paraîtrait que l'école de Gotama a reçu son nom de l'argument même qui est le chef-d'œuvre de la dialectique. Mais on n'énumère pas toujours les cinq termes du Nyaya et on le réduit aux trois derniers : « Ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ; il en est de même de la montagne qui fume : donc cette montagne est brûlante. » Ainsi réduit, le nyaya n'est guère moins qu'un vrai syllogisme régulier. C'est là du moins l'opinion de M. Colebrooke, que nous devons suivre, faute de connaître le monument original. Voilà donc aussi, avec les catégories, le syllogisme dans l'Inde. De là ce problème historique : Le syllogisme péripatéticien vient-il de l'Inde, ou l'Inde l'a-t-elle emprunté à la Grèce? Les Grecs sont-ils les instituteurs ou les disciples des Hindous? problème prématuré qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est entièrement insoluble. En attendant que de nouvelles lumières viennent éclairer les communications qui ont pu avoir lieu entre l'Inde et la Grèce au temps d'Alexandre, ou à quelque autre époque jusqu'ici inconnue, il faut bien se résigner à mettre le syllogisme, et sans doute aussi les catégories, dans l'Inde comme dans la Grèce, sur le compte de l'esprit humain et de son énergie naturelle. Mais si l'esprit humain a pu très-bien produire le syllogisme dans l'Inde, il n'a pu le produire en un jour; car le syllogisme suppose une longue culture intellectuelle. Il y a une majeure dans tout raisonnement, quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé; et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit; mais il ne s'en rend pas toujours compte,

et l'opération essentielle du raisonnement reste longtemps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée, il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés ; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Nyaya serait une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une culture très-avancée, et en même temps il l'augmente. En effet, il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes qui le constituent ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à-peu-près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération qu'elle exprime; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent

puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. Ne m'objectez pas la scholastique; car ce qui a fait l'impuissance de la scholastique, ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme, c'est, dans le syllogisme, l'admission forcée de majeures artificielles. Mais entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scholastique a déployé une très-grande force de dialectique, et elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. Qu'a fait la philosophie moderne? Elle a renversé les majeures de la scholastique, et à leur place elle a mis celles que lui a fournies une libre analyse. Et alors, ajoutant à ces majeures nouvelles, filles des temps nouveaux, la vigueur de raisonnement qu'avait mise dans le monde la dialectique scholastique, il en est sorti la méthode moderne, à savoir, l'alliance intime de l'observation et du raisonnement. Voyez à quelle époque en Grèce paraît le syllogisme, ou plutôt la promulgation de ses lois. C'est avec le siècle de Périclès et d'Alexandre, avec Platon, surtout avec Aristote; or on ne peut nier que ce ne soit précisément de cette époque que date le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique chez les Grecs. Si on en croit M. Abel-Rémusat[1], la vieille philosophie chinoise n'a pas été au delà de l'enthymème; elle n'est pas arrivée au syllogisme régulier, et il

[1] *Journal des Savants*, 1826, avril.

paraît que ce n'est pas impunément que le syllogisme lui a longtemps manqué. En Orient, il ne se trouve que dans l'Inde[1], et il y suppose, je le répète, une culture antérieure assez forte à laquelle il a dû encore ajouter.

Je me hâte d'arriver au troisième point que je veux vous signaler dans le Nyaya, et qui conduit directement au but que je me propose.

Après avoir traité des éléments de la pensée, de la preuve et de la figure la plus accomplie du raisonnement, le Nyaya entreprend de joindre l'exemple au précepte ; il essaye d'appliquer nos moyens de connaître aux objets à connaître ; de là douze questions qui, complétement résolues et épuisées, aboutissent à douze théories. Et quelle est la première de ces questions ? A quoi s'applique d'abord la dialectique nyaya ? En est-il ici comme dans la philosophie Sankhya de Kapila, et y trouvons-nous, par exemple, l'âme au dix-septième rang, comme le résultat de la combinaison de dix-sept principes antérieurs ? Non, M. Colebrooke atteste que la première question qu'aborde et résout la dialectique nyaya est celle de l'âme[2]. Ce premier rang donné à l'âme, cette préférence est déjà d'un assez bon augure. De plus, quel est le résultat auquel aboutit la dialectique nyaya appliquée à l'âme ? C'est que l'âme est distincte du corps, de ses éléments et de ses organes.

[1] Un savant mémoire de M. B. Saint-Hilaire a depuis démontré que le Nyaya ne contient pas la vraie théorie du syllogisme, et que Colebrooke a beaucoup exagéré l'analogie que sur quelques points le système de Gotama peut présenter avec celui d'Aristote. *Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. III, p. 223 et suiv.

[2] Colebrooke, *ibid*, p. 267.

Déjà, vous le voyez, nous sommes dans une tout autre philosophie que celle de Kapila. Poursuivons. « L'âme est entièrement distincte du corps ; elle est infinie dans son principe, et, en même temps qu'elle est infinie dans son principe, elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu; elle a des attributs spéciaux, comme la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances, et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les éprouve[1]. » Voilà donc du spiritualisme dans l'Inde jusque dans la dialectique nyaya. Mais il est un autre système indien où le spiritualisme a été porté si loin, qu'il y a dégénéré en idéalisme.

Vous vous rappelez que dans la dernière leçon je vous ai montré comment la théologie dans l'Inde, comme plus tard dans la Grèce et dans notre Europe, a frayé la route à la philosophie, et que la Mimansa se divise en deux parties, la première toute pratique et qui s'attache aux Védas avec une circonspection sévère ; la seconde qui, tout en restant dans les limites d'une sincère orthodoxie, est déjà spéculative et forme une école philosophique. Cette seconde Mimansa, cette Mimansa postérieure, *Uttara Mimansa*, s'appelle *Vedanta*, ou doctrine fondée sur les Védas, comme au moyen âge la philosophie de saint Thomas, celle de son maître Albert, ou celle aussi de son digne émule saint Bonaventure et de son redoutable rival Duns Scot, se pourraient toutes appeler, en négligeant leurs différences et en ne considérant que leur commun caractère, philosophie fondée sur les saintes Écritures.

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 268.

M. Colebrooke a consacré au Védanta un savant et laborieux mémoire[1], où il déclare avoir particulièrement suivi, dans l'interprétation des obscurs aphorismes où la doctrine vedanta est contenue, le commentaire célèbre de Sankara[2]. Nous, comme à l'ordinaire, nous suivons M. Colebrooke, et puisons à notre gré dans son mémoire ce qui se rapporte à notre objet.

Le but avoué du Védanta est de réfuter la doctrine du Sankhya sans Dieu. Le Sankhya donne pour premier principe la nature, pure matière, cause matérielle de l'univers, dépourvue en soi d'intelligence et de volonté, tandis que le Védanta professe un Dieu intelligent, cause volontaire de l'univers. Dieu est un être raisonnable et qui connaît, et on peut dire qu'il a une âme. De là une théorie de la création qui semblerait constituer un théisme véritable, bien différent du panthéisme oriental.

[1] Ce mémoire, lu dans la séance de la Société asiatique de Londres, le 7 avril 1827, et imprimé plus tard dans les mémoires de cette Société, ne nous était connu en 1829 que très-imparfaitement. Aussi nous n'avions alors parlé du Védanta que fort-brièvement et sur la foi de divers passages épars dans les autres mémoires de Colebrooke. Depuis, nous avons un peu étendu cet endroit de notre vi[e] leçon, d'après le mémoire spécial du grand indianiste, qu'on peut lire dans les *Mélanges*, t. I[er], p. 325-378.

[2] En 1833, M. Windischman, fils de l'auteur de *Philosophie im Morgenland*, 4 vol. 1827-1834, a publié à Bonn, *Sancara, sive de theologoumenis Vedanticorum*. Dans ce petit écrit, M. Windischman distingue trois périodes dans l'histoire du Vedanta; la première, où le Védanta, se tenant plus près du texte sacré, est tout contemplatif et mystique; la seconde, où il est philosophique et exégétique, occupé à défendre la sainte tradition, à l'expliquer et à l'ordonner, période que représente Sancara; la troisième et dernière, déjà rationnelle, ou plutôt rationaliste, qui s'étend jusqu'à nos jours et que représente Rammohun-Roy.

Encore un pas de plus, et le Védanta se rapprocherait fort du *Timée* de Platon : « La cause suprême désira être plusieurs et féconde, et elle devint plusieurs[1]. » Ce désir-là n'est pas encore l'amour de Platon et des chrétiens, mais il lui ressemble, et ce trait de ressemblance suffit à honorer le Védanta.

D'autre part, le panthéisme le plus manifeste ne respire-t-il pas dans ce passage? « Cet univers est véritablement Brahma; car il en sort, il s'y plonge, il s'en nourrit; il faut donc le vénérer, l'adorer[2]. » — « Comme l'araignée tire d'elle et retire en elle son fil, comme les plantes sortent de la terre et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi sort l'univers de l'inaltérable[3]. » — « Dans la jouissance, on distingue celui qui jouit et cè dont il jouit, mais cette distinction n'invalide pas l'unité et l'identité de Brahma comme cause et effet. La mer ne diffère pas de ses eaux, et cependant les vagues, l'écume, les gouttes, et ses autres modifications diffèrent les unes des autres. » — « Un effet n'est autre que sa cause. Brahma est unique et sans second. Il n'est pas séparé de lui-même lorsqu'il a pris un corps. Il est âme et l'âme est lui. » — « Comme le lait se change en lait caillé, et l'eau en glace, ainsi Brahma se transforme et se diversifie sans outils ou moyens extérieurs d'aucune sorte : de la même façon l'araignée tire sa toile de sa propre

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 338.
[2] *Ibid.*, p. 340.
[3] *Ibid.*, p. 342.

substance, les esprits prennent des formes diverses, les grues propagent sans mâle, et le lotus se propage de marais en marais sans organes de mouvement[1]. » — « Le soleil lumineux, quoique unique, réfléchi dans l'eau, devient divers et multiple; ainsi fait l'âme divine increée en revêtant divers modes[2]. » — « Dieu n'est ni de cette façon ni de celle-ci, car rien n'existe que lui[3]. »

Ces passages, fidèlement tirés par M. Colebrooke des traités authentiques du Védanta, le contraignent, lorsqu'il prend lui-même la parole dans une *récapitulation*[4], de définir ainsi le Dieu de la meilleure philosophie de l'Inde : créateur et nature, formateur et forme, l'ouvrier et l'œuvre.

D'une telle théodicée sort une psychologie qui y répond.

Il y a deux sortes d'âmes. Il y a d'abord l'âme individuelle qui émane de l'âme suprême, à peu près la Ψυχή de la philosophie grecque, que l'on compare aux étincelles qui jaillissent d'un foyer enflammé, et dont le sort est celui de ces étincelles[5]. Ce sort-là est bien assez pour l'individu qui est si fort méprisé dans l'Inde. Mais au-dessus de cette âme subalterne, est une autre âme d'un ordre supérieur qui n'est pas individuelle, et qui n'est pas seulement sensible, mais intelligente et essentiellement intelligente, qui gouverne le corps sans être corporelle, et qui n'est pas soumise à sa génération

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 351.
[2] *Ibid.*, p. 360.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p .370.
[5] *Ibid.*, p. 353.

et à ses métamorphoses, universelle, incréée, immortelle[1]. C'est, ce semble, le Νοῦς de Platon et d'Aristote.

Mais cette âme qui gouverne le corps est elle-même gouvernée par l'âme suprême. Elle est active, mais son activité ne lui est pas essentielle[2]. C'est l'âme suprême qui la fait agir conformément aux instincts bons ou mauvais qui lui ont été donnés ; elle n'est point libre. Et comment le serait-elle? « La relation de l'âme au suprême ordonnateur n'est pas celle de serviteur et de maître, de gouverné et de gouvernant; c'est celle de la partie et du tout[3]. Les Védas disent : Tous les êtres constituent un quart de lui, les trois autres quarts résident impérissables dans le ciel. Et en d'autres monuments vedantiques il est positivement déclaré que l'âme qui anime le corps est une partie de son essence. »

Le Védanta est rempli de la doctrine de la transmigration des âmes qui emportent avec elles la peine et la récompense de leurs œuvres dans les formes successives qu'elles traversent;doctrine essentiellement orientale, qu'on retrouve dans les représentations égyptiennes, et qui d'Égypte a passé en Grèce par Pythagore.

Affranchir l'âme dela nécessité de ces transmigrations successives et lui obtenir le bonheur éternel par l'union directe avec Brahma, tel est l'objet que poursuit le Védanta comme le Sankhya, et qui, selon l'une et l'autre école, ne peut être atteint que par la science ; et la science parfaite consiste dans la parfaite connaissance

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 353.
[2] *Ibid.*, p. 354
[3] *Ibid.*

de Brahma et des divers moyens par lesquels on arrive à l'entière absorption en lui.

L'affranchissement de l'âme, la délivrance a ses degrés. A chacun de ces degrés sont attachés des pouvoirs extraordinaires; le moins élevé, celui qui se peut atteindre dès cette vie, a déjà de bien grands dons. L'âme en possession de cette délivrance anticipée devient capable de choses si merveilleuses, qu'ici, pour nous mettre à couvert sous une autorité incontestée, nous laisserons M. Colebrooke parler lui-même. « L'âme délivrée accomplit en ce monde des actions surnaturelles, par exemple, l'évocation des mânes des ancêtres, la translation d'elle-même dans un corps différent du sien et qui est appelé à l'existence par la seule force de la volonté, le déplacement instantané d'un lieu dans un autre, selon qu'il lui plaît, et d'autres opérations qui excèdent le pouvoir ordinaire accordé à l'homme[1]. »

Ainsi l'idéalisme dans l'Inde n'a pas été plus heureux que le sensualisme ; la philosophie de Vyasa et celle de Kapila sont arrivées à d'égales extravagances ; et l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie. Que ces deux dogmatismes s'y

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 376. — Nous allons voir tout à l'heure les mêmes folies dans une autre école qui tient du *Védanta*. mais qui en diffère, l'école mystique de Patandjali. Colebrooke n'a-t-il pas quelquefois un peu confondu au moins par quelques côtés extrêmes, l'Ioguisme et le *Védanta?* C'est une conjecture ou plutôt un doute que, dans notre ignorance, nous osons à peine exprimer. Peut-être aussi cette poursuite de la délivrance de l'âme en cette vie, commune à toutes les écoles indiennes, les condamnait-elle aux mêmes folies. Nous inclinerions pourtant à rapporter plus particulièrement ces folies à l'Ioguisme.

soient combattus, cela est encore attesté par M. Colebrooke; cela se voit dans les nombreux commentaires du Sankhya et du Védanta, qui se font une guerre perpétuelle. De là tirez cette conséquence qu'il doit aussi y avoir eu dans l'Inde plus ou moins de scepticisme; car il est impossible que deux dogmatismes opposés se combattent sans s'ébranler réciproquement, et sans qu'il en résulte des doutes graves sur la parfaite solidité de l'un et de l'autre. Il y a eu en effet du scepticisme dans l'Inde. Mais remarquez que la philosophie de l'Inde n'est que la première époque de l'histoire de la philosophie, le début riche et puissant, mais enfin le début de l'esprit humain, et que l'esprit humain ne peut débuter par le scepticisme, mais par le dogmatisme ; par conséquent c'est le dogmatisme qui a dû prévaloir dans l'Inde, et le scepticisme n'a dû y trouver qu'une faible place. Voilà ce que dit le raisonnement ; c'est aussi ce que disent les faits.

Sans parler du scepticisme et de l'indifférence profonde où sont tombés les pandits, les savants de l'Inde moderne, à en croire les voyageurs, quant à l'Inde antique, nous trouvons dans les extraits donnés par M. Colebrooke un certain nombre de passages qui déposent d'un scepticisme considérable.

C'est une opinion indienne fort accréditée que l'univers, que les sens nous représentent, n'existe réellement pas et n'est qu'une illusion, et le nom d'illusion, Maya, est celui qu'on donne au monde. La seule question agitée par les critiques est de savoir à quelle école cette opinion appartient. M. Colebrooke ne l'a

trouvée ni dans les aphorismes primitifs de Vyasa ni dans les commentaires de Sankara, mais il déclare qu'on la rencontre souvent dans les traités élémentaires et dans les commentaires de second ordre. Etrangère au Védanta original, elle s'est glissée dans ses branches dérivées et postérieures [1]. Le scepticisme, en effet, est un fruit tardif de la réflexion; il suppose bien des systèmes antérieurs dont il est la négation.

Le scepticisme une fois né, il est difficile de l'arrêter et de lui faire sa part, comme dit M. Royer-Collard. Aussi dans l'Inde même, après avoir révoqué en doute l'autorité des sens et nié l'existence réelle de leurs objets, on en est venu à nier jusqu'à l'existence du moi qui réfléchit et qui doute. Ajoutons que, dans l'Inde, comme plus tard dans notre Occident, c'est une école théiste qui a nié l'existence du monde et une école sensualiste ou athée qui a nié l'existence de l'âme. Cela n'est pas sans intérêt à constater pour l'histoire de la formation des systèmes.

M. Colebrooke, nous l'avons vu, atteste qu'une école védantique, sinon le Védanta lui-même, fait du monde une illusion. Le même Colebrooke atteste encore que le Sankhya de Kapila rejette l'existence du moi. Ecoutez, en effet, un des monuments les plus célèbres du Sankhya, la Karika, que déjà nous vous avons fait connaître. Voici, selon la Karika, la vérité définitive, la vérité absolue, la vérité unique: « Je ne suis pas; ni moi, ni rien qui

[1] Colebrooke, *ibid*, p. 377.

soit mien n'existe[1]. » Ce serait là dans l'Inde le nihilisme absolu, dernier fruit du scepticisme. Toutefois, je m'empresse de vous rappeler que ce n'est là qu'une phrase de la Karika, que des phrases isolées ne constituent pas un système, et que l'illustre indianiste, sur lequel nous nous appuyons, ne parle d'aucune école indienne qui soit positivement sceptique.

Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme. Essayons de fixer, autant qu'il est possible, l'origine de ce mysticisme, pour en bien comprendre la nature.

[1] Citons textuellement Colebrooke, *ibid.*, p. 259 : *Neither I am, nor is aught mine, nor I exist.* Voilà bien, ce semble, la *Maya* indienne étendue jusque sur l'âme, et le moi révoqué en doute aussi bien que le monde l'avait été précédemment. M. Wilson (*the Sankhya karica*, p. 178-181) est le premier qui ait contesté l'exaetitude de la traduction de Colebrooke et celle des conclusions que nous en avions tirées : il prétend que partout où Colebrooke a mis *je n'existe pas*, il faut mettre *je n'agis pas;* en sorte que ce passage du Sankhya nie seulement l'activité de l'âme et nullement son existence, et qu'au lieu de voir là ni scepticisme, ni nihilisme, il y faut voir au contraire la glorification de l'existence substantielle de l'âme retirée en elle-même, dégagée de toute participation active (*any active participation*) aux joies et aux peines de l'existence humaine. On pense bien que nous ne braverons pas le ridicule d'avoir une opinion entre les deux illustres indianistes. Remarquons seulement que les divers commentaires sur lesquels s'appuie M. Wilson sont loin de s'accorder entre eux. Par exemple, le commentaire de Gaurapada entend avec Colebrooke qu'il n'est pas question de l'action seule, qu'il s'agit bien de l'existence, mais de l'existence individuelle et personnelle : « *Neither I exist*, dit Gaurapada, That is, exempt from egotism. » Le scepticisme ne tomberait alors que sur l'individualité, mais ce serait toujours du scepticisme, un scepticisme au rebours de celui de Hume, qui conserve les phénomènes de l'âme et ne nie que la substance, comme d'ailleurs toute substance. Et il ne serait pas difficile de ramener à cette interprétation de Gaurapada celle des autres commentaires et celle de M. Wilson lui-même; car l'action étant le signe et l'attribut fondamental de l'individualité, qui met l'une en doute

Le Sankhya compte des branches aussi nombreuses et aussi diverses que le Védanta. Vous connaissez le Sankhya de Kapila, qui pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie, l'hétérodoxie jusqu'à l'impiété, et qui, sensualiste dans ses principes, aboutit au fatalisme, au matérialisme, à l'athéisme, et y aboutit le sachant et le voulant. Mais le Sankhya a produit beaucoup d'autres écoles, une entre autres qui, partie du Sankhya, c'est-à-dire du tronc même de l'hétérodoxie, soit par lassitude du dogmatisme misérable du sensualisme, soit par toute autre cause, est allée se rattacher, avec le temps, à l'ancienne orthodoxie, à la philosophie

y met aussi l'autre, et ne laisse subsister qu'un être en soi, une pure substance, une entité indéterminée, vide de toute individualité et de toute activité. — Nous regrettons que M. B. Saint-Hilaire, I<sup>er</sup> mémoire sur le Sankhya, t. VIII des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*), ne tenant aucun compte de la traduction de Colebrooke et exagérant encore l'opinion de M. Wilson, ait vu ici le triomphe du plus pur spiritualisme, l'âme se distinguant, non pas de son individualité comme le veut Gaurapada, non pas de son activité comme le veut M. Wilson avec plusieurs commentaires, mais de l'action de la nature extérieure. M. Saint-Hilaire entend que « en voyant la nature agir comme elle fait, l'âme se dit : ce n'est pas moi qui agit, toute cette activité n'est pas la mienne, tout cela n'est pas moi.« Il traduit en conséquence : « La science absolue consiste à se dire : je ne suis pas cela; ce n'est pas à moi, ce n'est pas moi. » Interprétation nouvelle et extraordinaire, en opposition avec l'idée de la science parfaite telle que la recommande et se la représente la philosophie indienne. Dans l'Inde, se séparer de la nature et lui dire : Tu n'es pas moi, à la façon du stoïcisme, est le commencement de la sagesse, ce n'en est pas le terme. La suprême sagesse, la science définitive, absolue, unique, que proclame ici la Karika, est d'un bien autre ordre et elle exige bien plus; elle commande à l'âme, si elle aspire au parfait repos, à la délivrance anticipée des liens qui l'attachent au monde, de se séparer de sa propre activité, de son individualité, et de s'absorber le plus possible dans le néant de la pure substance : cet anéantissement est dans l'Inde le plus haut, le dernier précepte de la philosophie.

védanta, à la Mimansa et aux Védas; qui même, tombant d'un excès dans un autre, comme fait toujours l'esprit humain, issue du Sankhya, s'est ralliée à ce qu'il y a de plus mythologique dans l'Inde, aux Pouranas; de là la philosophie Sankhya-pouranika. Cette école ne vous représente-t-elle pas ce moment du développement de l'esprit humain, où, après la lutte de deux dogmatismes et une apparition plus ou moins considérable de scepticisme, l'âme, ne pouvant plus croire aux folies de l'idéalisme et du sensualisme, mais ayant toujours besoin de croire, se rejette alors, pour croire au moins quelque chose, sous l'ancienne orthodoxie fixe et régulière? Quoi qu'il en soit, et sans nous arrêter au Sankhya-pouranika encore trop peu connu, je veux vous entretenir d'une autre école célèbre qui sort également du Sankhya, mais qui en rejette le fatalisme, le matérialisme et l'athéisme; à savoir l'école Sankhya de Patandjali, que je vous ai déjà signalée.

Cette école est théiste, mais quel est ce théisme nouveau? Sommes-nous enfin arrivés à la véritable philosophie, à celle qui sera assez sage pour n'être pas sensualiste et assez sage aussi pour ne pas tomber dans le mysticisme? Hélas, non. Car je lis dans M. Colebrooke que le théisme de Patandjali est un fanatisme absurde[1]. La philosophie sankhya de Patandjali est contenue dans une collection appelée *Yoga-Soutras* et divisée en quatre livres. Voici les titres de ces livres, tels que les donne M. Colebrooke : premier livre, *sur la contemplation;* second livre, *sur les moyens d'y par-*

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 235.

*venir;* troisième livre, *sur l'exercice de pouvoirs supérieurs;* quatrième livre, *sur l'extase*. Rien de plus clair; voilà bien le mysticisme, avec ce qu'il a de bon, le théisme, mais aussi avec ce qu'il a de plus extravagant, c'est-à-dire la substitution de l'extase aux procédés réguliers du raisonnement et la prétention à des pouvoirs surhumains.

Mais nous avons ici mieux que la rapide analyse de M. Colebrooke, nous possédons un monument patandjali; je veux parler du Bhagavad-Gita.

M. Guillaume de Humboldt est le premier, je crois, qui, en 1826, dans sa profonde analyse du Bhagavad-Gita, soupçonna que cet ouvrage pouvait bien appartenir au Sankhya de Patandjali. Ce simple soupçon de M. de Humboldt est devenu une certitude, au moins pour nous; car aujourd'hui, grâce aux mémoires de M. Colebrooke, nous avons entre les mains tous les systèmes de la philosophie indienne; or le Bhagavad-Gita en renferme un qui ne nous paraît s'accorder parfaitement avec aucun de ceux que nous retrace M. Colebrooke, sinon avec le Sankhya de Patandjali.

Le Bhagavad-Gita[1] est un épisode du Mahabharata, immense épopée nationale, dont le sujet est la querelle des Kourous et des Pandous, deux branches de la même famille, dont l'une, après avoir été chassée par l'autre, entreprend de rentrer dans sa patrie et d'y rétablir son autorité. Dieu est pour l'ancienne race exilée, les Pan-

[1] Nous avons déjà fait connaître l'esprit du *Bhagavad-Gita*, INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. III.

dous, et il protége leur représentant, le jeune Ardjouna; il l'accompagne, sans que celui-ci sache quel est ce Crishna qui est avec lui sur son char et lui sert presque d'écuyer. L'épisode du Bhagavad-Gita prend l'action au moment où Ardjouna arrive sur le champ de bataille. Avant de donner le signal du combat, Ardjouna contemple les rangs ennemis, il n'y trouve que des frères, des parents, des amis, auxquels il doit faire mordre la poussière pour arriver à l'empire; et à cette vue, à cette idée, il tombe dans une mélancolie profonde; il déclare à son compagnon qu'à ce prix l'empire et l'existence même n'ont pour lui aucun charme; car que faire de l'empire et de la vie, quand ceux avec lesquels on voudrait partager l'empire et passer sa vie ne seront plus? Il est prêt à abandonner son entreprise. Son impassible compagnon le gourmande, et lui rappelle qu'il est Shatrya, de la race des guerriers; que la guerre est son office, son devoir, et que non-seulement s'il recule il perd l'empire, mais l'honneur. Ces raisons ne paraissant pas faire une grande impression sur l'âme d'Ardjouna, son mystérieux ami le prend alors de plus haut, et pour le décider à se battre lui expose un système de métaphysique. Un traité de métaphysique, avant une bataille, en dix-huit leçons, sous la forme d'un entretien entre Ardjouna et son compagnon Crishna, tel est le Bhagavad-Gita. Ce curieux monument a été traduit en anglais, en 1785, par Wilkins, et cette traduction est fort estimée. En 1787, elle a été traduite elle-même de l'anglais en français par l'abbé Parraud. En 1823, M. Guillaume Schlegel a publié de nou-

veau le texte déjà imprimé dans l'Inde, et il en a donné pour la première fois une traduction latine parfaitement littérale. C'est sur cette traduction, soigneusement confrontée avec les remarques critiques de M. de Chezy[1], que je m'appuie constamment dans l'analyse philosophique que je vais vous présenter du Bhagavad-Gita. Je le suivrai pas à pas, mais je ne le considérerai que par rapport au but qui m'importe, le développement des divers points de vue du mysticisme. J'appelle surtout votre attention sur la suite et le progrès de ces points de vue. Voyez comme l'esprit humain, dans son excellence, débute toujours bien, et comment, par sa faiblesse, il dévie peu à peu de la bonne route, et s'engage dans lès plus déplorables extravagances.

Le propre de tout mysticisme est de se séparer de la science, de détourner de toute étude régulière, et d'attirer à la pure contemplation. Aussi le divin précepteur d'Ardjouna lui parle-t-il avec dédain des connaissances qu'on peut acquérir par les livres; il lui parle même fort légèrement dės livres sacrés, des Védas. Il se moque de la loi religieuse qui recommande mille cérémonies[2] et promet des récompenses dans un autre monde; et il attaque les subtilités théologiques[3] aux-

[1] *Bhagavad-Gita*, *id est* θεσπέσιον μέλος, *sive almi Crishnæ et Ardjunæ colloquium de rebus divinis*, *Baratheæ episodium*, *recensuit*... A. G. Schlegel, Bonnæ, 1823. — Article de M. de Chezy, *Journal des Savants*, 1825, janvier, p. 37.

[2] Schlegel, p. 136. « Rituum varietate abundantem... sedem apud « superos finem honorum prædicantes... »

[3] *Ibid.*, p. 137. « Quando mens tua prestigiarum ambages exsupera« verit, tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina sacra

quelles l'interprétation de la loi donne naissance. Il traite d'extravagants ceux qui s'en tiennent à la lettre des Védas, et prétendent qu'il n'y a point de certitude ailleurs[1]. Il va jusqu'à dire que les livres saints eux-mêmes, comme les autres livres, ne sont bons qu'à celui qui n'est pas capable de la véritable contemplation, et que, lorsqu'on est arrivé à la contemplation, les livres saints sont tout à fait inutiles. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile quand on a sous sa main une source vive, autant tous les livres sacrés sont inutiles au vrai théologien[2], » c'est-à-dire au théologien mystique et inspiré.

Voilà donc la guerre déclarée aux livres, à la théologie, à la science, à l'emploi méthodique et régulier du raisonnement, et la prescription du recueillement solitaire et de la contemplation intérieure. Tels sont en quelque sorte les prolégomènes du mysticisme : voici maintenant, en langage occidental, sa psychologie. Déjà son caractère s'y manifeste davantage.

Le Bhagavad-Gita enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, l'âme est au-dessus de la sensibilité, qu'au-dessus de l'âme est l'intelligence, et qu'il y a quelque chose encore au-dessus de l'intelli-

« disputari possunt vel disputata sunt; subtilitatum theologicarum « quando incuriosa mens tua steterit manetque in contemplatione, tunc « devotio tibi obtinget. »

[1] *Ibid.*, p. 136. « Insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes; nec « ultra quidquam dari affirmantes. »

[2] C'est ainsi du moins que j'entends cette phrase de la traduction de Schlegel, p. 136-157. « Quot usibus inservit puteus, aquis undique con- « fluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti. »

gence, l'être[1]. Mais l'être au-dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence, c'est l'être pur, la substance sans aucun attribut spirituel comme sans attribut sensible, puisque l'être est au-dessus de la sensibilité comme au-dessus de la pensée : c'est donc d'abord une abstraction, car toute substance ne nous est pas plus donnée sans attribut, qu'un attribut ne nous est donné sans sujet; ensuite une substance sans attribut essentiel est une substance qui se prête également à tous les attributs possibles, qui admet comme attribut accidentel la matière aussi bien que l'esprit, et peut servir de sujet à tous les phénomènes indistinctement[2]. Tout ceci vous semble assez peu important peut-être. Poursuivons, et ce qui vous a semblé obscur ou indifférent en psychologie va grandir et s'éclaircir en morale. Si dans l'ordre intellectuel la contemplation est supérieure à l'emploi régulier de la raison, si l'être en soi est supérieur à la pensée, il s'ensuit que dans l'ordre moral ce qui répond le mieux à la contemplation pure et à l'état d'être en soi, à savoir, l'inaction, et l'inaction absolue, devra être supérieur à l'action. Ainsi rien n'est moins indifférent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique; c'est là que sont les principes de tout le reste; c'est de là que, par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent en morale les résultats les plus admirables ou les plus absurdes. Suivez la série des consé-

[1] Page 142. « Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, anima « autem pollentior mens; qui vero præ mente pollet, is est. »

[2] Nous avons bien souvent établi tous ces points; voyez les PREMIERS ESSAIS, *passim*, et particulièrement DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. V.

quences étranges, mais forcées, où conduit dans la pratique le plus ou le moins d'importance donnée en psychologie à la substance en soi ou à la pensée.

Tout commence toujours bien, et le précepteur d'Ardjouna ne lui recommande pas d'abord l'inaction, ce qui choquerait le sens commun et les mâles habitudes du jeune Shatrya; mais il lui recommande d'agir avec pureté, c'est-à-dire d'agir sans rechercher les avantages de son action, d'agir par la simple considération du devoir, arrive ensuite que pourra. C'est le désintéressement, la pureté intérieure. Rien de mieux assurément; mais le chemin est glissant, car la pureté est modeste, elle doit fuir toutes les occasions de chute; et comme on n'est jamais plus sûr de ne pas mal agir qu'en n'agissant point, bientôt on va du désintéressement à l'abstinence, et de l'abstinence à l'inertie. Aussi, après avoir recommandé à Ardjouna d'agir sans considérer les résultats de l'action, bientôt Crishna lui donne, comme l'idéal de la sagesse humaine, l'inaction dans l'action[1]; et il nous semble lire un chapitre de Lao-Tseu. Mais le philosophe indien va bien plus loin que le philosophe chinois. Vous allez en juger.

Puisqu'il faut agir en ce monde, il faut agir au moins comme si on n'agissait pas, et cultiver surtout la vie intérieure, la vie contemplative, bien supérieure à la vie active; car les œuvres sont inférieures à la dévotion, à la foi[2].

[1] Schlegel, p. 144. « Qui in opere otium cernit et in otio opus, is sapit « inter mortales. »

[2] Page 137. « Longe inferiora sunt opera devotione mentis. »

Voilà un nouveau pas ; la nouvelle maxime est très-grave; cependant on peut l'absoudre encore. En effet, une action n'a de valeur morale qu'autant qu'elle est faite en vue du bien, avec la volonté et la connaissance du bien, avec la foi au bien : autrement c'est une action matérielle, utile ou nuisible, mais sans mérite. La foi est donc le principe de l'action morale; c'est la force et la profondeur de l'une qui mesure la bonté de l'autre; elle lui est donc supérieure. Dans ce sens, et avec les réserves nécessaires, il ne serait pas absurde de dire que la foi est supérieure aux œuvres. Mais le mysticisme ne s'arrête pas là ; il élève tellement la foi au-dessus des œuvres, qu'il avilit les œuvres et en inspire le dédain.

« En ce monde, le véritable dévot dédaigne toute action. » Quoi ! toute action, les bonnes comme les mauvaises, la vertu véritable comme la fausse ? Oui, en ce monde le vrai dévot dédaigne toutes les actions, les bonnes aussi bien que les mauvaises [1]. Nous voilà donc arrivés au mépris des œuvres. Une fois là, la pente est rapide vers toutes les folies, et les folies les plus perverses. De l'indifférence des œuvres et du prix absolu de la foi sort ce principe, que pour être clair et bref je mets encore ici en langage de l'Occident : La foi sans les œuvres sanctifie et béatifie l'âme. Premier principe; en voici un second qui sort du premier : Quand la foi est entière, elle sanctifie et béatifie, non plus seulement sans les œuvres, mais malgré les œuvres ; et si la foi est tout, si Dieu ne tient compte que de la foi et dédaigne

[1] Page 137. « Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit, bene et « male facta. »

toute action, il s'ensuit que les actions bonnes lui sont aussi indifférentes que les mauvaises, et que les mauvaises mêmes, si elles sont faites avec mépris pour elles, ne lui sont pas plus désagréables que les bonnes, et qu'enfin avec la foi on peut arriver à la sainteté et à la béatitude, malgré le péché. Je n'invente pas, je traduis. Écoutez Chrishna : « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême [1]... » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion, et qui a tranché tous les doutes avec la science, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres [2]. » « Fusses-tu chargé de péchés, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la sagesse. Sache, Ardjouna, que, comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action [3]. » « Je suis le même pour tous les êtres; nul n'est digne de mon amour ou de ma haine ; mais ceux qui me servent sont en moi comme je suis en eux. Le plus criminel, s'il me sert sans partage, est purifié et sanctifié par là [4]. »

[1] Page 145. « Qui fidem habet, adipiscitur scientiam; huic intentus... « ad summam tranquillitatem pervenit. »

[2] Page 146. « Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia dubitationem discidit spiritalem, non constringunt vinculis « opera. »

[3] Page 145. « Si vel maxime omnibus peccatis sis contaminatus, universalis scientiæ saltu tamen infernum trajicies; deinde ut ligna accensus ignis in cinerem vertit, o Ardjuna, pariter scientiæ ignis « omnia opera in cinerem vertit. »

[4] Page 160. « Æquabilis ego ergà omnia animantia; nemo mihi est « vel invisus vel carus; at me qui colunt religiose, insunt mihi et ego « iis insum. Si vel admodum facinorosus me colit cultu non aliorsum « distracto, is probus est æstimandus, is utique recte compositus. »

Il ne manque à tout ceci qu'une dernière conséquence, le dogme de la prédestination, destructif de toute liberté et de toute moralité. Il est dans le Bhagavad-Gita : « Le présomptueux se croit l'auteur de ses actions; mais toutes ses actions viennent de la force et de l'enchaînement nécessaire des choses[1]. » Un sort irrésistible, bon ou mauvais, fait naître les uns pour le bien, les autres pour le mal[2]. Tous les hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées. Non-seulement on est destiné d'avance au bien et au mal, mais on est destiné d'avance à l'erreur ou à la vérité, à la mauvaise philosophie ou à la bonne; et dans le Bhagavad-Gita, Crishna, c'est-à-dire Dieu, fait une véritable tirade contre les mauvais philosophes qui s'écartent de la contemplation, entrent dans l'action et aboutissent au matérialisme et à l'athéisme; il les place parmi les hommes qui naissent sous la mauvaise destinée[3]. On pense bien que le bonheur et le malheur sont arrêtés d'avance, aussi bien que la vertu et le vice, l'erreur et la vérité; mais comme tout ceci n'est qu'une loterie, et qu'on n'est jamais sûr, avec les meilleures intentions du monde, d'avoir reçu un bon billet, Ardjouna frémit (et en effet le moment était grave, on allait livrer bataille); il regarde avec effroi son singulier interlocuteur, qui, d'un regard puissant et serein, le rassure en lui disant : « Rassure-toi,

[1] Page 141. « Naturæ qualitatibus peraguntur omni modo opera; sua « fiducia qui fallitur, eorum seipsum auctorem esse arbitratur. »
[2] Pages 178-179.
[3] Page 179.

Pandou, car tu es né sous la bonne destinée[1]. »

Le résultat de cette théorie morale est donc un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la contemplation. « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville à neuf portes (le corps), sans remuer lui-même et sans remuer les autres[2]. » Il se recueille en soi, « comme une tortue qui se retire en elle-même[3]; » il est « comme une lampe solitaire qui brûle paisiblement à l'abri de toute agitation de l'air[4]; » « ce qui est la nuit pour les autres est la veille du sage, et la veille des autres est sa nuit[5]. »

Telle est la vraie sagesse, la vraie dévotion, la vraie sainteté, c'est-à-dire en sanscrit l'*yoga*; et comme cette parfaite sagesse est le but du Sankhya de Patandjali, on appelle ce système yoga, et yogui celui qui le pratique. Le véritable yogui est aussi mouni et sannyassi, c'est-à-dire solitaire et anachorète. Parmi les attributs de la sagesse est le parfait détachement de toute affection pour quoi que ce soit, pour sa femme et pour ses enfants; il n'est pas même question de patrie. L'yogui est indifférent à

[1] Page 177. « Noli mœrere ! divina sorte natus tu es, o Panduida! »

[2] Page 177. « Cunctis operibus animo dimissis commode sedet temperans mortalis in urbe novem portis instructa, neque ipse agens nec agendi auctor. »

[3] Page 138. « Sicuti testudo. »

[4] Page 150. « Sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacillat. » (La traduction française est de M. Chezy.)

[5] Page 138. « Quæ nox est cunctis animantibus, hanc pervigilat abstinens ; qua vigilant animantes, hæc est nox verum intuentis anachoretæ. »

tout. « Le brahme plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal au sage[1]. » En effet, quel est le seul exercice du sage ? La contemplation, la contemplation de Dieu. Et quel est ce Dieu ? Nous l'avons vu, l'abstraction de l'être. Mais l'abstraction de l'être, sans attribut fixe, se réalise tout aussi bien dans un chien que dans un homme ; car il y a de l'être dans tout, comme a dit Leibnitz, et il y en a dans une motte de terre comme dans l'âme du dernier des Brutus. L'indifférence de l'yogui est donc très-conséquente ; il ne cherche que Dieu, mais il le trouve également dans tout. Seulement, pour le trouver dans toutes choses, ce n'est que la substance des choses, l'être pur qu'il faut considérer ; et comme le but de la contemplation est de s'unir à Dieu, le moyen d'arriver à cette union est de lui ressembler le plus possible, c'est-à-dire de se réduire soi-même à l'être pur, par l'abolition de toute pensée, de tout acte intérieur ; car la moindre pensée, le moindre acte détruirait l'unité en la divisant, modifierait et altérerait la substance de l'âme. Cet état d'absorption artificielle de l'âme en elle-même, cette suppression de toute modification interne et externe, et par conséquent de la conscience, et par conséquent encore de la mémoire, c'est l'extase. L'extase est la fin de la contemplation ; c'est où tend l'yogui, il aspire à s'anéantir en Dieu[2]. Or il y a des moyens, et même des moyens

[1] Page 147. « In brachmane doctrina et modestia prædito, in bove, « in elephante, tunc etiam in cane atque homine qui canina carne vesci « tur, sapientes idem cernunt. »

[2] Page 148. « Devotus ad exstinctionem in numine pervenit. »

physiques d'arriver à l'extase. Je ne veux pas entrer ici dans toutes les prescriptions qui sont dans le Bhagavad-Gita; je vous signale seulement la dernière, qui est de retenir même son souffle [1], de peur d'arriver à la conscience de soi et de se contenter de prononcer, je me trompe, de murmurer le mot, je me trompe encore, le simple monosyllabe mystique *Om*, qui représente l'idée même de Dieu.

L'interlocuteur d'Ardjouna, après l'avoir ainsi préparé et avoir développé en lui la vue intérieure et le sens de la contemplation divine, rejette enfin les voiles qui l'entouraient, et alors ce n'est plus un écuyer, un compagnon, un ami, c'est Dieu lui-même qui se révèle au héros Ardjouna. Mais, puisque Dieu est l'être en soi sans attribut fixe, il s'ensuit qu'il est en tout et que tout est en lui; qu'il est tout et que tout est lui, et qu'il a mille et mille formes. Il les révèle à Ardjouna. Il se montre successivement à lui comme créateur, il se montre comme conservateur, il se montre comme destructeur, il se montre comme esprit, il se montre comme matière; il se manifeste dans les plus grandes choses et dans les plus petites, dans les plus saintes et dans les plus grossières. De là, dans le Bhagavad-Gita, une énumération dithyrambique des qualités de Dieu; énumération qui se déroule presque sans fin avec le grandiose naïf de la poésie orientale, et dont la lon-

[1] Page 149. « Devotus... in regione pura figens sibi sedem stabilem... « ibi animo in unum intento, coercitis cogitationibus, sensibus actibus-« que... æquabiliter corpus, caput cervicemque sustinens, firmus, in-« tuens nasi sui apicem... »

gueur, la monotonie à la fois et la variété ne produisent d'abord qu'un admirable effet poétique, mais qui, bien étudiées, trahissent le principe philosophique du Bhagavad-Gita. Chrishna, pour dire tout ce qu'il est, est bien obligé d'être long, car il est toutes choses. Cependant il faut bien qu'il choisisse, et je choisirai moi-même.

« Je suis l'auteur de la création et de la dissolution de l'univers[1]. Il n'y a aucune chose plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas, le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute la nature ; je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les être animés, je suis l'amour chaste[2]... »

« Je suis le père[3] de ce monde, et j'en suis la mère, e grand-père et le tuteur; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami;... je suis la source de la chaleur et celle de la pluie; j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort; je suis l'être et le néant. »

[1] Nous avons revu et corrigé la traduction française de Parraud sur la traduction latine de Guillaume Schlegel, p. 153.

[2] D'après Wilkins et M. de Chezy, contre Schlegel.

[3] Page 159.

« Je[1] suis le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Parmi les dieux, je suis Vishnou, et le soleil parmi les astres... Parmi les livres sacrés, je suis le livre des cantiques... Dans le corps je suis l'âme, et dans l'âme l'intelligence... Je suis Mérou parmi les montagnes; parmi les prêtres je suis leur chef; parmi les guerriers je suis Skanda, et parmi les mers l'Océan... Je suis le monosyllabe parmi les mots; parmi les adorations, je suis l'adoration silencieuse, et parmi les choses immobiles, la montagne Himâlaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré...; Kapila[2], parmi les sages... (suit une énumération qu'il suffit d'indiquer : parmi les chevaux...; parmi les éléphants...; parmi les rochers...; parmi les serpents...; parmi les poissons..., parmi les oiseaux...); et parmi les rivières, je suis le Gange... De toutes les sciences, je suis celle qui enseigne à régler l'esprit, et dans l'orateur je suis l'éloquence. Parmi les lettres je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien. Je suis le temps éternel; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés; je suis la mort qui engloutit tout; je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience; parmi les hymnes, je suis le grand hymne, et parmi les mesures harmonieuses je suis la première[3]. Parmi les mois, je suis le mois où se montre la constellation de

[1] Page 162.
[2] Preuve manifeste que le *Bhagavad-Gita* relève du Sankhya de Kapila
[3] Texte obscur.

la tête de l'antilope, et parmi les saisons, le printemps; parmi les divertissements, je suis le jeu; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'art, je suis la force. Dans la race des Vrishnidas, je suis Vasudeva, et parmi les Pandous le brave Ardjouna (son propre interlocuteur); parmi les anachorètes Vyasa, et parmi les poëtes Usanasa. Dans les conducteurs, je suis la baguette; dans les ambitieux, la prudence; dans le secret, le silence; dans les savants, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables, et ce que je viens de te dire n'est que pour t'en donner une faible idée. Il n'y a rien de beau, d'heureux et de bon qui ne soit une partie de ma gloire. Enfin qu'est-il besoin, ô Ardjouna, d'accumuler tant de preuves de ma puissance? un seul atome émané de moi a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier[1]. »

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes[2].

« Mets ta confiance en moi seul; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science[3]. »

[1] Cette phrase est de M. de Chezy (*ibid.*). Parraud, d'après Wilkins: « J'ai fait cet univers avec une portion de moi-même, et il existe en« core. » Schlegel : « Stabilito ego hoc universo singula mei portione « requievi. »

[2] Page 169.

[3] Page 170.

«... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature... que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir; qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. »

Tel est le Bhagavad-Gita, monument du plus haut prix, et qui renferme tout le mysticisme indien. Mais non, il ne le renferme pas tout entier, car il n'en montre pas toutes les extravagances. Il est une conséquence du mysticisme dont ne parle pas le Bhagavad-Gita, et à laquelle pourtant est incontestablement arrivé le Sankhya de Patandjali, je veux parler des pouvoirs supérieurs qui remplissent le troisième livre des yoga-soutras. L'yoguisme consiste, nous l'avons vu, à préférer la contemplation à la science, l'inaction à l'action, la foi aux œuvres, à se fier dans la prédestination, à ne chercher dans toutes choses que Dieu, et

en même temps à voir Dieu en toutes choses, dans les moindres comme dans les plus grandes, dans la matière comme dans l'esprit, enfin à tendre à l'union la plus intime avec Dieu par l'extase. La récompense de cette science nouvelle que donne la contemplation extatique, c'est l'exemption des conditions ordinaires de l'existence, c'est l'élévation de l'humanité à un degré plus haut dans l'échelle des êtres, c'est la conquête d'une puissance supérieure. « Cette puissance, dit Colebrooke[1] auquel nous revenons ici, consiste à pouvoir prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'elle puisse traverser tous les autres corps ; ou à pouvoir prendre une taille gigantesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. Elle consiste à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées. » Cette puissance, on le voit, c'est la magie. La magie est sans doute un produit naturel de l'imagination orientale, et elle se retrouve dans beaucoup d'autres sectes religieuses et philosophiques de l'Inde ; mais elle domine dans le Sankhya de Patandjali, elle est propre à l'yoguisme ; et c'est pourquoi, dans tous les drames, dans tous les contes populaires où se trouvent des sorciers, tous les sorciers sont des yoguistes.

Terminons ici cette exposition des systèmes indiens. Nous ne nous dissimulons pas combien elle est impar-

[1] Colebrooke, *ibid.*, p. 250.

faite, mais notre guide, M. Colebrooke, ne nous en a pas appris davantage, et avant nous les historiens de la philosophie ou ne tenaient aucun compte de l'Orient ou mêlaient ensemble à tort et à travers la philosophie et la mythologie, déplorable confusion pire encore qu'un absolu silence. Du moins ces leçons ont dû vous convaincre qu'il y a incontestablement dans l'Inde une philosophie différente de la mythologie, que désormais il est impossible de ne pas comprendre dans le cadre général de l'histoire de la philosophie, puisqu'un peu sérieusement étudiée, cette philosophie présente tous les différents points de vue sous lesquels l'intelligence humaine considère les choses, et qu'elle nous montre sur les bords du Gange et au pied de l'Himalaya, sous leur première forme, à la fois subtile et grossière, ces quatre mêmes systèmes que nous allons retrouver en Grèce dans tout leur éclat, puis, plus tard, dans les cloîtres du moyen âge, et dont nous devons étudier en détail, au dix-huitième siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne, le dernier et le plus riche développement.

# SEPTIÈME LEÇON.

## PHILOSOPHIE GRECQUE, SES COMMENCEMENTS ET SA MATURITÉ.

Philosophie en Grèce. — Commencements de sensualisme et d'idéalisme dans l'école ionienne et dans l'école pythagoricienne, dans l'école d'Élée et dans l'école atomistique. — Commencements de scepticisme dans les sophistes. — Renouvellement de la philosophie grecque. Socrate. — Cynisme, cyrénaïsme, mégarisme. — Tendance idéaliste de Platon. — Tendance sensualiste d'Aristote.

Je vous ai montré le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme dans l'Inde, à leur première apparition dans l'histoire. Je me propose aujourd'hui de vous les montrer à leur seconde apparition, c'est-à-dire en Grèce. Ici nous avons un grand avantage : la Grèce a une chronologie certaine, et les systèmes philosophiques s'y succèdent dans un ordre tout aussi rigoureusement déterminé que les autres phénomènes de la civilisation grecque. Si donc, faute de dates positives, j'ai dû attacher moins d'importance à l'ordre dans lequel je vous ai présenté les différents systèmes indiens, qu'à ces systèmes eux-mêmes, ici, au contraire, j'appellerai surtout votre attention sur l'ordre des systèmes, parce que cet ordre est parfaitement fixé, et parce qu'il contient et peut nous révéler le se-

cret du développement de l'esprit humain dans la philosophie.

Aussi haut que vous remontez dans l'histoire de la Grèce, sans vous enfoncer dans des origines hypothétiques, vous trouvez, autochthone ou venue d'ailleurs à telle ou à telle époque, une population une sans doute, mais composée de tribus très-différentes; vous y trouvez une même langue, une dans ses racines et dans ses formes générales, mais riche de plusieurs dialectes importants; enfin vous y trouvez une religion qui, sans perdre son caractère essentiel, se divise dans une foule de cultes locaux. Ces cultes ont des ministres qu'une haute vénération environne; mais ces ministres ne forment pas un corps. Les divers cultes se fondent sur des traditions sacrées; mais ces traditions ne sont point déposées dans un livre révélé, qui soit là, toujours et partout, pour rappeler l'autorité des dogmes à quiconque serait tenté de s'en écarter. Il n'y a point eu de Védas en Grèce, et cette circonstance, trop peu remarquée, a été une des raisons les plus puissantes du rapide développement de l'esprit de recherche indépendante. Aussi l'époque qui, dans la Grèce, correspondrait à peu près au règne des Védas dans l'Inde, est très-courte; on l'aperçoit à peine dans l'histoire, et elle fait place très-promptement à une seconde époque, qui, par ses rapports de ressemblance et de différence avec la première, pourrait s'appeler l'époque théologique, et représente en Grèce l'école Mimansa A la tête de cette époque est Orphée, *le théologien*, ὁ θεόλογος. Orphée est le fondateur des mystères. Si un voile épais couvre

encore à nos yeux les mystères, du moins savons-nous très-bien ces deux choses, les seules qui nous importent : 1° la base des mystères devait être la religion ordinaire, car les mystères ont été institués par des prêtres, et ils avaient lieu d'abord dans l'intérieur des temples ; 2° en même temps, il est impossible que dans les mystères on ne fît que répéter la légende, car il répugne qu'on fasse une espèce de société secrète, avec des conditions sévères d'admission, pour y dire précisément les mêmes choses qui se disaient chaque jour publiquement. Il faut donc que les mystères aient renfermé quelque chose de plus, ou une exposition plus régulière, ou déja même une explication quelconque, physique ou morale, des mythes populaires. Les mystères ouvrent l'époque de la théologie, et celle-ci insensiblement prépare et amène celle de la philosophie. Or, il est à remarquer que c'est précisément alors que commence à s'éclaircir et à se fixer la chronologie grecque, en sorte que nous savons avec une parfaite exactitude la date précise de la naissance de la philosophie en Grèce. Elle est née six cents ans avant notre ère, quelques années de plus ou de moins ; et, nous le verrons, elle s'est prolongée six cents ans après notre ère. Elle a donc eu douze siècles d'existence, douze siècles de développement régulier, pendant lesquels elle a produit, avec une fécondité admirable, une infinité de systèmes différents, dont les rapports chronologiques nettement déterminés nous permettent d'embrasser et de suivre ce vaste mouvement dans ses commencements, dans son progrès et jusqu'à sa fin.

Un caractère commun domine les commencements de la philosophie grecque ; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante. Les systèmes philosophiques qui remplissent les deux premiers siècles de la philosophie grecque, depuis six cents ans jusqu'à quatre cents ans avant l'ère chrétienne, se rapportent au monde et à la nature plutôt qu'à l'homme et à la société. La pensée, dans le premier essai de ses forces, au lieu de se replier sur elle-même, est entraînée au dehors ; le premier objet qui la sollicite est ce monde qui l'environne, et dont elle ne sait pas encore se bien distinguer. La philosophie grecque, à son début, a été une philosophie de la nature. Dans ces étroites limites, il y a encore deux points de vue possibles. Quand on considère la nature, on peut être frappé de deux choses, ou des phénomènes en eux-mêmes ou de leurs rapports. Les phénomènes tombent sous les sens, ils sont visibles, tangibles, etc. ; nous ne les connaissons qu'à la condition de les avoir vus, touchés, sentis ; mais les rapports de ces phénomènes, vous ne les touchez pas, vous ne les voyez pas, vous ne les sentez pas : vous les concevez. Que la philosophie de la nature s'applique surtout à l'étude des phénomènes, et la voilà sur la route de la pure physique. Au contraire, qu'elle néglige un peu les termes et s'arrête davantage à leurs rapports, la voilà sur la route de l'abstraction mathématique. De là, avec le temps, deux écoles, qui toutes deux seront des écoles de philosophie naturelle, mais dont l'une sera particulièrement une école de sensua-

lisme et de physiciens, et l'autre une école d'idéalisme et de géomètres ; je veux parler de l'école ionienne et de l'école pythagoricienne.

Je ne nie pas que Thalès[1], le fondateur de l'école ionienne, n'ait eu quelques connaissances mathématiques et astronomiques ; mais sa principale étude a été la physique. Le phénomène avec lequel il expliquait tous les autres était l'eau ; et on dispute encore pour savoir s'il admettait l'intervention d'un principe supérieur qui de l'eau eût tiré toutes choses[2]. Mais s'il y a peu de mathémathiques dans Thalès, il y en a moins encore dans Anaximandre, et il n'y en a plus du tout dans Anaximène et dans Héraclite. Il semble bien qu'Anaximandre[3] ne sortait point de la nature, et que c'est elle seulement qui, prise dans sa totalité vague et indéfinie, lui paraissait Dieu[4]. Thalès l'avait constituée tout entière avec le principe de l'eau; Anaximène[5], ainsi que plus tard Diogène d'Apollonie, employa l'air, principe un peu plus raffiné; et le dernier représentant de l'école ionienne, Héraclite[6], prit un principe plus subtil encore, mais toujours matériel, le feu. Or, le feu anime

[1] De Milet, à peu près 600 ans avant J. C.

[2] Aristote n'en dit rien, *Métaphysique*, I, 3. Cicéron seul attribue à Thalès ce qu'il ne faut peut-être attribuer qu'à Anaxagoras, *De nat. Deor.*, I, 10

[3] De Milet, élève de Thalès, encore un peu astronome, Diogène, II, 2; Cicéron, *de Divinat.*, I, 50.

[4] Τὸ ἄπειρον τὸ θεῖον, Arist., *Physique*, III, 4.

[5] Aussi de Milet, élève d'Anaximandre, florissait vers 557 avant J. C. Sur Anaximène et Diogène d'Apollonie, voyez Aristote, *Métaphysique*, liv. Ier, chap. III, p. 135 de notre traduction.

[6] D'Éphèse, environ 500 ans avant J. C. Aristote, *ibid.*, et Platon, dans le *Cratyle*, t. XI de notre traduction.

et détruit toutes choses; d'où ce principe que tout change, tout coule, πάντα ῥεῖ, que l'état de toutes choses est une opposition perpétuelle, ἐναντιότης, une guerre, mais une guerre constituée; car elle-même a ses lois, qui sont les lois mêmes de ce monde, lois nécessaires, irrésistibles, εἱμαρμένη.

Dans l'école ionienne, l'âme de l'homme joue un assez faible rôle; vous pensez bien qu'elle n'est pas spirituelle dans un système où le principe premier ne l'est pas lui-même; elle est tantôt une modification de l'air, tantôt une modification du feu : c'est le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite; et toute l'école est tellement occupée du monde qu'elle ne s'élève guère au delà.

Cette école se prolonge et se développe dans une autre qui en est en quelque sorte l'appendice, l'école de Leucippe et de Démocrite. Ici ce sont les atomes qui produisent le monde; le mouvement est leur attribut essentiel; ils entrent en action par eux-mêmes, et forment tous les corps, en se combinant entre eux suivant certaines lois qui leur sont inhérentes[1]. Vous voyez que c'est un système tout aussi fataliste et encore plus nettement matérialiste que celui d'Héraclite. L'âme est une collection d'atomes ronds et ignés, d'où résultent le mouvement et la pensée[2]. Voici la théorie de la connaissance humaine, suivant ce système : les corps composés d'atomes sont continuellement en mouve-

[1] Arist., *De la génération et de la corruption*, I, 7; *Physique*, IV, 3.
[2] Arist., *De l'âme*, I, 2.

ment, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques-uns de leurs atomes ; ces émanations des corps extérieurs en sont des images, εἴδωλα : c'est pour la première fois, je crois, que ce mot paraît dans la langue de la philosophie, où il doit jouer un si grand rôle ; ces images, en contact avec les organes, produisent la sensation, et la sensation produit la pensée. De à une morale dont l'unique but est le bien-être, lequel ne se trouve que dans la tranquillité de l'âme[1]. De Dieu, pas un mot : pour l'école ionienne, dans son second développement comme dans le premier, il n'y a pas d'autre dieu que le monde ; le panthéisme est propre à toute cette école. Qu'est-ce en effet que le panthéisme? la conception du tout, τὸ πᾶν, comme uniquement existant, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui même, c'est-à-dire comme Dieu. Toute philosophie naissante est une philosophie de la nature, et incline au panthéisme ; mais le sensualisme ionien y tombait nécessairement. Il ne considère que le monde, ne lui cherche qu'un principe matériel, fait de l'âme un air ou un atome igné, nie ou néglige tout le reste, et aboutit au panthéisme, qui, pour parler franchement, ressemble fort à l'athéisme.

Si vous voulez me permettre un rapprochement qui n'est pas une hypothèse, je vous dirai que, dans l'histoire générale de l'esprit humain, l'école ionienne

[1] Cicer., *de Finibus*, v, 8, 29.

et l'école atomistique sont les analogues du Sankhya de Kapila, le Sankhya sans Dieu.

Nous allons voir un tout autre ensemble d'idées sortir d'un autre point de départ. A peu près contemporain de Thalès et d'Anaximandre, Pythagore[1], au lieu de s'arrêter aux phénomènes en eux-mêmes, considère surtout leur rapport : or, ce rapport n'est perceptible qu'à la pensée ; de là une tendance contraire à la tendance ionienne, une tout autre école. Le caractère éminent de l'école italique, c'est d'être mathématique et, par conséquent, idéaliste ; car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, et il y a une affinité naturelle entre les mathématiques et l'idéalisme. Aussi la liste des pythagoriciens est précisément celle des grands mathématiciens et des grands astronomes en Grèce : d'abord Archytas et Philolaüs, plus tard Hipparque et Ptolémée. L'école pythagoricienne est tellement occupée de mathématiques, qu'on l'a souvent désignée par le seul nom d'école mathématique. Elle étudiait particulièrement l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique, toutes études qui élèvent l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles. De là cet idéalisme mathématique qui pénètre toutes les parties du système pythagoricien.

La physique ionienne considérait les rapports des phénomènes comme de simples modifications de ces phénomènes ; elle fondait l'abstrait sur le concret : au contraire, la physique italienne néglige les phénomènes

[1] Né à Samos, mais s'établit à Crotone, en Italie.

pour leurs rapports, qui lui tiennent lieu des phénomènes eux-mêmes, fondant ainsi le concret sur l'abstrait. Les choses ne sont pour elle que des imitations des nombres[1]. Ces nombres sont des principes actifs, des causes. Les dix nombres fondamentaux contiennent tout le système du monde : de là, le système astronomique décadaire ; et comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. Le centre du système du monde, selon l'apparence, les sens et l'école d'Ionie, est la terre ; le centre du système du monde, selon la raison et l'école italienne, c'est le soleil. Or, comme le soleil représente l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois du mouvement des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères ; le monde entier est un tout, arrangé harmonieusement, κόσμος, et il a depuis gardé ce beau nom. Voilà donc une physique toute mathématique[2]. La psychologie pythagoricienne a le même caractère. Qu'est-ce que l'âme, selon les pythagoriciens? un nombre qui se meut lui-même[3]. Mais l'âme, en tant que nombre, a pour racine l'unité, c'est-à-dire Dieu. Dieu, en tant qu'unité, est la perfection, et l'imperfection consiste à s'écarter de l'unité : le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de

[1] Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν, Aristot., *Métaphys.* I, chap. IV, p. 142-145 de notre traduction, et chap. V, p. 150.

[2] Voyez, pour tout ceci, l'excellente dissertation de M. Boeckh, *De vera indole astronomiæ Philolaicæ*, Heidelberg, 1810 ; et son écrit intitulé *Philolaos*, Berlin, 1819.

[3] Arist., *de l'Ame*, I, 2, ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχήν, κινοῦν δὲ ἑαυτόν.

l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la diversité à l'unité. Le bien est l'unité, le mal est la diversité; le retour au bien, c'est le retour à l'unité; et par conséquent la loi, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu, ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον, c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité, et la vertu est une harmonie[1]. De là aussi la politique pythagoricienne. Elle est fondée sur un rapport, celui d'égalité; et la justice est un nombre carré, ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος[2]. Ce n'est pas une petite gloire de cette école d'avoir introduit la science et la morale dans la politique, et d'avoir souvent inspiré Platon.

Voilà donc une école idéaliste. Mais vous n'êtes pas arrivés au dernier développement de cette école; on n'y arrive qu'avec l'école d'Élée. Ce que l'école atomistique est à l'école ionienne, l'école d'Élée l'est à l'école pythagoricienne : elle en est la conséquence extrême. Pythagore avait signalé l'harmonie qui règne dans le monde et y manifeste l'unité de son éternel principe. Xénophane, frappé de cette idée de l'harmonie du monde, commence déjà à tenir plus de compte de l'unité que de la variété comme élément de la composition des choses, et il tient assez mal la balance entre l'unité des pythagoriciens et la variété qu'Héraclite et les Ioniens avaient seule considérée. Bientôt Parménide, qui succède à Xénophane, se préoccupe tellement, à l'exemple de son maître, de l'unité que, sans nier peut-être la variété, il la néglige entièrement. Zénon va plus loin :

[1] Arist., *Morale à Nicomaque*, I, 6. Diogène, VIII, 33.
[2] Arist., *Morale à Nicom.*, I, 1.

il ne néglige pas la variété, il la nie ; par conséquent il nie le mouvement, par conséquent l'existence du monde[1] ; et alors vous avez en face l'une de l'autre deux écoles qui, toutes deux placées sur le fondement exclusif, l'une du témoignage des sens, l'autre de l'abstraction rationnelle, ne reconnaissant que l'unité sans variété ou la variété sans unité, aboutissent à la négation de la matière et du monde, ou à celle de la pensée libre et de Dieu, à un panthéisme insuffisant et à un théisme chimérique.

L'école d'Élée, avec sa subtile dialectique, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant que, soit dans le monde extérieur, soit dans celui de la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. En même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait aisément justice de l'unité éléatique, qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet pensant et de l'objet pensé, exclut toute pensée, toute notion, même d'elle, et se réduit à une existence absolue, semblable au néant de l'existence. De là un grand décri des deux écoles.

Quelques esprits supérieurs dans les deux partis, arrivant au milieu de cette lutte, essayent en vain de la terminer en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système.

Anaxagoras est le grand homme de cette époque,

[1] Pour toute l'école d'Élée, voyez dans nos Fragments de philosophie ancienne les deux morceaux sur Xénophane et Zénon d'Élée.

et son nom mérite d'être conservé avec respect dans la mémoire des hommes. Il était d'Ionie[1], très-versé dans la physique et la physiologie, et observateur infatigable de la nature. Il tira de ses observations mêmes ou il emprunta aux Pythagoriciens l'idée d'un principe du monde, distinct et différent du monde, qui est un esprit, une intelligence, Νοῦς, cause et raison de l'ordre de l'univers[2]. On chercherait en vain dans la philosophie théiste de l'Inde et dans toute l'école Védanta un personnage aussi véritablement éclairé, d'un entendement à la fois aussi élevé et aussi sain. Ajoutez, pour accroître l'intérêt qu'il doit inspirer, ses longs malheurs que je vous ai fait connaître[3].

Empédocle[4], issu de l'école pythagoricienne, y ajouta quelques éléments ioniens, et le goût des recherches physiques. Dans la théorie de l'âme, il se rapproche des Ioniens ; pour lui, l'âme est un composé d'éléments[5], tandis que, dans l'école pythagoricienne, c'était un nombre. Enfin, ainsi qu'Héraclite, il considère le feu comme le principal agent de la nature[6].

[1] De Clazomène, maître et ami de Périclès, vers 456.

[2] Arist., *Métaphysique*, I, 3, p. 137 de notre traduction. Citons la belle phrase d'Aristote sur Anaxagoras : « Quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature comme dans les animaux une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. » Platon, avant Aristote, avait dit la même chose d'Anaxagoras dans le *Phédon*.

[3] Voy. plus haut, leç. III, p. 39.

[4] D'Agrigente, vers 460

[5] Arist., *de l'Ame*, I, 2.

[6] Arist., *Métaphys.*, I, 3, p. 140 de notre traduct.

Mais au lieu de tenter ces combinaisons laborieuses, il était plus naturel de conclure de cette lutte, qui dura plus d'un siècle, qu'il n'y a rien de certain dans l'un et l'autre système ; et, une fois arrivé là, on concluait aisément qu'en général il ne peut y avoir rien de certain. Si la sensibilité est la mesure de toutes choses, ainsi qu'on le dit dans l'école ionienne, comme pour les sens tout est variable, tout est dans un écoulement, dans une métamorphose perpétuelle, il s'ensuit que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité. Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité seule sans aucune variété essentielle, tout est dans tout, tout se ressemble, et on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse : de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. C'est ainsi que sont nés les Sophistes. Un scepticisme universel faisait le fond de leur enseignement, et il est à remarquer qu'ils venaient presque également de toutes les écoles. Gorgias était de Léontium en Sicile, et disciple d'Empédocle le pythagoricien ; Prodicus de Céos et Euthydème de Chio avaient aussi étudié dans la grande Grèce ; Protagoras d'Abdère était un disciple de Démocrite, et Diagoras de Mélos avait été, dit-on, son affranchi. Ce premier scepticisme[1] eut au moins l'avantage d'exciter la curiosité et le goût de l'instruction, de soulever d'ardentes polémiques, par là d'éveiller le

[1] Pour les sophistes, voyez les dialogues de Platon, Aristote, Sextus, et le savant ouvrage de M. Geel, *Historia critica Sophistarum*, Traject. ad Rhen., 1823.

sentiment de la critique, et de rendre nécessaires des recherches nouvelles, mieux dirigées et plus approfondies.

Mais tout cela n'est que l'enfance de la philosophie en Grèce ; ce sont des préludes heureux et hardis, mais ce ne sont que des préludes. Ils pouvaient suffire à de petites colonies, où la civilisation avait devancé celle de la mère-patrie sans aller très-loin ; mais quand l'invasion médique eut fait refluer les colonies sur le continent, quand les Sophistes, se répandant sur toute sa surface, eurent porté partout la connaissance des systèmes ioniens et italiques, et quand en les faisant connaître ils les eurent décriés, alors il se forma, quatre siècles avant l'ère chrétienne, au sein de la Grèce proprement dite, dans Athènes, qui en était alors comme la capitale, un nouvel esprit philosophique qui, s'appuyant d'abord sur les systèmes antérieurs, et bientôt les surpassant, commença un nouveau mouvement, tout autrement ferme et régulier que le précédent, et qui est la philosophie grecque par excellence.

Cette philosophie avait été d'abord une philosophie de la nature ; arrivée à sa maturité, elle change de caractère et de direction, et elle devient, c'est ici un progrès sur lequel j'appelle toute votre attention, une philosophie morale, sociale, humaine. Cela ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet ; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de l'homme. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère, et qui en repré-

sente l'esprit en sa personne[1]. Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens qu'il l'a détournée des hypothèses matérialistes et idéalistes de l'école ionienne et de l'école italienne sur l'univers, et qu'il l'a ramenée à l'étude de la pensée humaine, non pas assurément comme la borne, mais comme le point de départ de toute saine philosophie. Le *Connais-toi toi-même*, qui n'avait été jusque-là qu'un sage précepte, devint toute une méthode et le fondement même de la science. C'est assez pour la gloire de Socrate d'avoir mis dans le monde une méthode, et d'en avoir fait quelques applications heureuses à la morale et à la théodicée.

Voilà donc, en termes modernes, la psychologie posée comme la seule base légitime de toute métaphysique. Il semble, au premier coup d'œil, qu'une direction si sage va préserver l'esprit humain des illusions des systèmes exclusifs, et qu'au moins il faudra attendre quelque temps pour retrouver des folies idéalistes ou sensualistes. Non, sous les yeux même de Socrate s'élèvent deux systèmes qui se vantent de venir de lui et qui en viennent en effet, et qui déjà tombent l'un dans un rigorisme outré, l'autre dans un relâchement excessif. Je veux parler de la philosophie morale d'Antisthène ou du cynisme, et de celle d'Aristippe ou du cyrénaïsme. Enfin, comme en dérision de la sagesse socratique, Eu-

[1] Nous avons si souvent exposé le caractère de cette grande révolution, qu'ici ce peu de lignes nous ont paru suffire. Voyez sur Socrate l'INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. II, p. 34, leç. III, p. 58, et dans le présent volume, leç. III, p. 68, etc.

clide de Mégare fonde sur la dialectique de Socrate, corrompue par un mélange adultère avec les traditions éléatiques, une école éristique qui dégénère bientôt en une école de scepticisme.

Mais laissons là ce début insignifiant de la philosophie socratique. C'est dans Platon et dans Aristote qu'il en faut chercher le vrai développement. Quel caractère a-t-elle pris entre les mains de ces deux grands hommes? à quels résultats ont abouti les méditations savantes des deux plus beaux génies du plus beau siècle de la philosophie ancienne?

Je commence par protester contre le caractère exclusif en sens contraire que les amis et les ennemis de Platon et d'Aristote ont imputé à leur philosophie, les uns pour la glorifier, les autres pour la rabaisser. Ces deux excellents génies ont su élever les deux grands systèmes opposés de la philosophie dogmatique à leur plus haute puissance, et en même temps les retenir dans les limites de la sobriété et de la tempérance socratique. Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalisme et du sensualisme ; mais il faut convenir qu'ils pourraient y conduire ceux qui s'engageraient sur leurs traces avec un sens moins droit et moins ferme.

Platon est un élève de Socrate ; il est tout pénétré de son esprit, de sa méthode ; il s'est comme consacré à sa mémoire ; il s'est fait son historien, son interprète, et par une piété touchante il s'efface lui-même et rapporte tous ses travaux, toutes ses découvertes à son maître chéri et vénéré : il a l'air de n'être que son secrétaire.

Mais jamais homme peut-être n'a été plus original, en prenant toutes les précautions pour ne le pas paraître. Il unissait les qualités les plus dissemblables : il avait le génie de la métaphysique et le génie de la morale, l'étendue et la hauteur des conceptions avec le sentiment exquis, le culte de la vertu, la finesse à la fois et l'élévation, un talent de polémique que nul n'a surpassé avec une aménité charmante, de profondes convictions sur les points essentiels avec un parfait bon sens, et souvent même avec le doute ingénieux de Socrate qui se trahit par un sourire. Ajoutez que c'est en même temps un artiste consommé, que ses grands dialogues sont des œuvres profondément travaillées et de tout point accomplies, où l'esprit d'Aristophane se mêle à la beauté de Sophocle, et qui demeurent sans rivales dans toute l'antiquité. Le style de Platon est toujours d'une simplicité extrême, mais dans cette simplicité domine le sublime tempéré par la grâce[1].

Ce merveilleux mortel est né 430 ans avant Jésus-Christ. Il résume en lui toute la philosophie qui l'a précédée et il en exprime la fleur. C'est à la fois Héraclite, Pythagore et Anaxagoras, transformés, agrandis,

[1] Études sur Pascal, 5e édition, *Avant-propos*, p. viii : « Platon et Bossuet, à nos yeux, voilà les deux plus grands maîtres du langage humain qui aient paru parmi les hommes, avec des différences manifestes, comme aussi avec plus d'un trait de ressemblance : tous deux parlant d'ordinaire comme le peuple, avec la dernière naïveté, et par moments montant sans effort à une poésie aussi magnifique que celle d'Homère, ingénieux et polis jusqu'à la plus charmante délicatesse, et par instinct majestueux et sublimes. Platon sans doute a des grâces incomparables, la sérénité suprême et comme le demi-sourire de la sagesse divine; Bossuet a pour lui le pathétique, où il n'a de rival que le grand Corneille. »

et concourant tous, chacun à leur place, à une fin commune et meilleure. Dans le monde sensible, Platon maintient la théorie de l'écoulement perpétuel d'Héraclite. Les nombres de Pythagore ont frayé la route aux Idées, et le Νοῦς d'Anaxagoras se termine à une providence bienfaisante. Platon représente tous ses devanciers dans ce qu'ils ont de mieux, mais celui auquel il doit et emprunte le plus est assurément Socrate[1].

Leur point de départ est à peu près le même.

Socrate se vantait d'accoucher les esprits. A force d'interrogations, il contraignait ses interlocuteurs à se mieux connaître eux-mêmes, et à remplacer leurs préjugés et leur fausse science ou par une ignorance éclairée ou par des notions plus bornées et moins ambitieuses, mais exactes et précises. On peut dire que le premier il s'occupa de définitions. C'est de là qu'est parti Platon, et c'est sur la théorie de la définition qu'est fondée la fameuse dialectique[2].

La définition de l'objet le plus particulier suppose quelque chose de général, d'une compréhension plus ou moins étendue, à quoi vous rapportiez l'objet, quel qu'il soit, à définir, et qui lui donne son nom générique. Ainsi vous ne définissez, c'est-à-dire vous ne connaissez véritablement, qu'à l'aide d'idées générales.

Les idées générales, et d'un seul mot les Idées, puisque

[1] Aristote devait très-bien savoir quelle avait été l'éducation philosophique de celui qui avait été vingt ans son maître, et son témoignage est parfaitement d'accord avec les écrits mêmes de Platon. Aristote, livre Ier de la *Métaphysique*, ch. v, p. 149-153 de notre traduction.

[2] Aristote, *ibid*.

la généralité est leur essence même, voilà où le disciple de Socrate, régularisant et systématisant la pratique de son maître, trouve la condition de la science, et tout ensemble le fondement, l'objet et l'instrument de la philosophie.

Les Idées sont radicalement différentes des notions particulières, qui ne les peuvent expliquer, puisqu'elles-mêmes, au contraire, ne sont explicables et concevables que par les Idées. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source des notions particulières ; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres. Mais en même temps que la raison les atteint, elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas ; elle reconnaît, par exemple, qu'elle ne constitue pas le bien et le beau, dont elle a seulement l'Idée, εἶδος. Elle ne peut même rien changer à cette Idée ; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire.

Voilà donc les Idées qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme ses objets, et qui, de l'autre, considérées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendantes de la raison même qui les conçoit. Prises au point de vue de leur indépendance, les Idées, s'appellent εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά.[1], c'est-à-dire Idées en elles-mêmes. Et il ne faut pas croire, comme on l'a dit, qu'alors Platon leur donne une existence substantielle ; quand elles ne sont pas des objets de pures conceptions de la raison humaine, elles sont les attributs de la raison divine : c'est là qu'elles existent substantielle-

[1] Voyez, dans les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, une note sur la langue de la théorie des Idées, p. 121-125.

ment[1]. Ce que la raison humaine est relativement à la raison divine qui est son principe, les εἴδη, conceptions de la raison humaine, le sont relativement aux εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά, attributs fixes de la raison divine. Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison de Dieu, ainsi les Idées en nous ne sont que des reflets des Idées prises en elles-mêmes; celles-ci sont les types de toutes choses, παραδείγματα, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent.

En apparaissant soit dans la raison de l'homme comme conceptions générales, soit dans la nature comme lois ou formes générales, par leur mélange avec les choses ou avec les notions particulières, elles ne sont plus que des copies d'elles-mêmes, ὁμοιώματα; mais de ces copies on peut s'élever à leurs modèles suprêmes et de ces modèles à leur substance, Dieu. C'est là ce que Platon recommande sans cesse. Il y a du divin dans le monde et dans l'entendement, à savoir, l'élément général de toutes choses, τὸ καθόλου, τὸ ἕν, mêlé à l'infinie variété des phénomènes particuliers et sensibles, τὰ πολλά, τὸ ἄπειρον. Au lieu de s'enfoncer et de se perdre dans l'étude de cette diversité infinie et toujours changeante, il en faut rechercher les lois, et de ces lois remonter à l'éternel législateur. Au lieu de s'arrêter aux rapports des Idées avec les notions particulières et sensibles qui y sont mêlées, il faut partir de ces Idées pour aller jus-

[1] Partout nous avons combattu l'absurde opinion que Platon ait considéré les Idées comme des êtres subsistants par eux-mêmes; voyez Du vrai, du beau et du bien, leç. iv, *Dieu, principe des principes*, et Philosophie écossaise, leçon ix. Voyez aussi notre écrit de la *Métaphysique d'Aristote*, p. 48.

qu'à leurs modèles incorruptibles. Or, on ne le peut qu'en séparant du sensible et du variable les Idées pour s'y attacher comme à ce qui est véritablement, τὸ ὄντως ὄν, tandis que tout ce qui est particulier n'est qu'un phénomène, une pure apparence, un non-être, μὴ ὄν.

Le procédé par lequel on sépare l'Idée de l'objet particulier qui la renferme, c'est l'abstraction. L'abstraction est l'instrument de la dialectique platonicienne, qui part de l'idée la plus humble pour parcourir successivement la hiérarchie des Idées, et de degré en degré parvenir à leur suprême principe. Ce principe est l'Idée du bien prise substantiellement[1], le bien en soi, et le bien tout puissant, car l'Idée est cause efficiente et cause finale, en sorte que le bien est l'essence de Dieu. Telle est la théodicée de Platon, fille de sa psychologie et de sa dialectique.

Saisissez-en le trait caractéristique. Oui, Platon met le bien au-dessus de l'être, mais cela ne veut pas dire que le bien n'a pas d'existence et n'est qu'une idée ; cela veut dire que le bien domine l'être lui-même, et que sans lui l'être n'aurait ni sa raison d'être ni sa loi. Dieu n'est plus seulement alors l'intelligence d'Anaxagoras, c'est une intelligence qui repose sur le bien. Il est essentiellement le bien, et c'est le bien qui gouverne son intelligence. Ce n'est pas assez de dire qu'il a formé le

[1] Nous avons déjà donné une idée de la méthode dialectique de Platon, et établi sur des textes formels la réalité et la substantialité du premier principe auquel elle conduit, c'est-à-dire la personnalité du Dieu de Platon, Du Vrai, du Beau et du Bien. leç. v, p. 119.

monde avec intelligence; il faut dire qu'il l'a formé ainsi parce qu'il est bon, il faut dire qu'il l'a produit et qu'il est sorti de lui-même par l'effusion de sa bonté et dans une fin bienfaisante. « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers : il était bon [1]. » Ainsi l'intelligence divine elle-même est dominée par la bonté et par l'amour : voilà la pleine et achevée conception de la Providence.

La théorie des Idées est le faîte et le centre de la philosophie de Platon : tout en dérivé et tout y conduit; c'est de là que vient son goût décidé pour les mathématiques.

Il avait écrit, dit-on, sur la porte de son école : Nul n'entre ici qui n'est géomètre. Vous concevez, en effet, combien l'habitude de ne considérer dans les quantités et les grandeurs que leurs propriétés essentielles, était une préparation heureuse à l'abstraction platonicienne. Lui-même était un géomètre éminent [2], un excellent astronome [3]. Sur la fin de sa vie, il adopta le système pythagoricien qui fait tourner la terre autour du soleil, et place le soleil immobile au centre du monde. Son objet constant est de rapporter sans cesse le particulier au général, l'apparent au réel, le monde sensible, chan-

[1] *Timée*, t. XII de notre traduction, p 149.

[2] Il est l'auteur de l'*Analyse géométrique*, et c'est à lui ou à ses disciples immédiats qu'il faut rapporter les sections coniques et les lieux géométriques. Voyez Montucla, *Histoire des Mathématiques*, t. I[er], p. 164.

[3] Delambre, *Histoire de l'Astronomie ancienne*, t. I[er], p. 17. « Platon mérite d'être considéré comme l'un des premiers promoteurs de la véritable science astronomique. »

geant et mobile, à celui des Idées, où se trouve la vérité éternelle. Ainsi, en esthétique, dans un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau, qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même, qui ne tombe pas sous nos sens, qui n'est pas une image, mais une Idée ; et c'est à cette beauté idéale, qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible, au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale et de l'amour platonique[1]. En morale, la loi des actions est la conformité de l'action à la raison, pourvue de l'Idée du bien ; et comme l'Idée du bien, à laquelle doit se rapporter notre action, se rapporte elle-même au bien absolu, à Dieu, cette première maxime que donne l'analyse de la conscience. La loi de toute action est la conformité de cette action à la raison, est remplacée, sur les hauteurs de la théodicée et de la métaphysique platonicienne, par cette autre maxime tout autrement générale : la vertu est l'effort de l'homme pour atteindre à la ressemblance avec son auteur, ὁμοίωσις Θεῷ. Comme l'esthétique de Platon est toute métaphysique et sa morale toute religieuse, ainsi sa politique est toute morale. Il gourmande Thémistocle et Périclès pour s'être occupés seulement de la prospérité matérielle de l'État, au lieu de songer avant tout à sa force morale, à la vertu des citoyens[2].

[1] Voyez l'*Hippias*, le *Phèdre* et le *Banquet*, t. IV et VI de notre traduction.

[2] Le *Gorgias*, t. III de notre traduction avec l'argument.

Platon a sans doute les yeux dirigés vers l'avenir, mais il est plein de vénération pour le passé. En politique, quoique libéral et ennemi déclaré de l'arbitraire et de la tyrannie, il incline plus vers Sparte que vers Athènes; il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue, et s'il imite[1] celle de Solon, c'est pour la rendre quelquefois plus sévère. En tout son génie est dorien, et répugne à la licence ionienne[2]. Il n'a pas un mot d'éloge pour aucun philosophe ionien : s'il emprunte à Héraclite sa théorie de l'écoulement et de la guerre perpétuelle de toutes choses, c'est pour la reléguer dans le monde inférieur des phénomènes sensibles, tandis que le monde des Idées est la région de la fixité, de la paix, de l'harmonie. Il célèbre le Dieu d'Anaxagoras, mais il le met, et avec raison, bien au-dessous de celui de Socrate. Il combat avec force l'école d'Élée et son unité immobile, mais il professe pour l'école pythagoricienne la plus haute admiration; et il en reproduit plus d'une fois avec complaisance les principes et même le langage. Son système du monde est tout pythagoricien. Sa théorie des Idées est presque la théorie des nombres de Pythagore : sans doute elle la surpasse infiniment; car si les nombres sont plus intellectuels que les atomes, les Idées le sont encore plus que les nombres : elles substituent dans l'esprit de l'homme la logique à l'arithmétique, et dans Dieu des attributs

[1] Les *Lois*, t. VII et VIII de notre traduction avec l'argument et les notes.

[2] Sur l'esprit dorien et sur l'esprit ionien, en philosophie comme dans tout le reste, voyez FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, *Xénophane*, p. 24 et p. 54.

spirituels et moraux à des puissances géométriques[1]; elle la surpasse, dis-je, mais elle en vient; c'est un progrès considérable, mais c'est une imitation manifeste. Indépendant comme un élève de Socrate, vous verrez toujours Platon usant librement des traditions religieuses, mais vous le verrez toujours aussi mettre avec soin sa philosophie en rapport avec ces traditions[2]. Quant à la forme de ses ouvrages, ce n'est plus sans doute la poésie des pythagoriciens et des éléates; déjà il écrit en prose, mais il écrit des dialogues, et sa prose respire encore un souffle poétique.

En résumé, car il faut bien quitter Platon pour suivre dans son cours la philosophie grecque, ou, pour vous le faire connaître d'une façon moins imparfaite, je devrais vous arrêter longtemps sur les divers côtés de ce beau génie; en résumé, le caractère de la philosophie platonicienne est en toutes choses une tendance idéale. L'idéal, c'est un mot que Platon a mis dans le monde; et le nom est resté attaché à sa manière comme à son système. Ce système est un idéalisme avoué. La gloire de Platon, je le répète, est de l'avoir élevé si haut et d'avoir su le retenir quelque temps sur la pente qui d'ordinaire emporte tout idéalisme à l'extravagance.

La même gloire dans un autre genre n'a pas manqué à Aristote. Platon fait usage de l'analyse psychologique et de la dialectique pour tirer du sein de la connaissance

[1] Voyez, dans les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE les *Antécédents du Phèdre;* et en général pour les ressemblances et les différences de Platon et de Pythagore, outre ce morceau, celui qui est intitulé : *Examen d'un passage pythagoricien du Ménon.*

[2] Voyez le *Phédon* et le *Gorgias*, vers la fin.

humaine un élément qui ne vient pas des sens ; cet élément trouvé, il s'en sert comme d'un point de départ et d'un point d'appui pour s'élancer par delà : les Idées dans l'esprit le conduisent aux idées absolues, et celles-ci à Dieu, leur sujet propre. Au contraire, Aristote, au lieu de partir des Idées pour s'élever par l'abstraction à leur source, s'applique à les suivre dans la réalité. Platon s'attache au général, τὸ καθόλου, Aristote au particulier, τὸ καθ'ἕκαστον. L'un semble aspirer à sortir du monde, l'autre s'y enfonce ; il le reconnaît comme l'œuvre d'un dieu, mais il s'y renferme, et l'étudie sous toutes ses formes et dans tous ses grands phénomènes ; il étudie la nature comme l'humanité, l'esprit comme la matière, les arts comme les sciences. De là la métaphysique menée de front avec l'histoire naturelle, la logique avec la physique, la poétique, la rhétorique et la grammaire avec la morale et la politique. Platon a des ailes pour s'envoler au-dessus de la terre ; Aristote a les pieds de plomb que Bacon demande pour y tracer un sillon profond. Platon est le génie de l'abstraction ; Aristote celui de la classification. Le premier a plus d'élévation ; le second plus d'étendue.

Il n'est pas aussi vrai qu'il plaît à certaines personnes de le répéter, qu'Aristote tire toutes les connaissances humaines d'une seule source, l'expérience sensible[1].

[1] Aujourd'hui nous hésiterions moins à céder à l'opinion commune et à imputer à Aristote un empirisme plus ou moins conséquent. Lui-même à la fin des *Derniers analytiques*, liv. II, chap. 19, déclare que les notions les plus générales viennent de la comparaison des notions particulières, et celles-ci de la sensation. Voyez aussi le *Traité de l'Ame*, III, 8, où Aristote soutient qu'il n'y a pas de pensée sans image, principe faux et d'une grande portée.

Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites ; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même ; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible. Comme Platon, il admet la distinction essentielle du particulier et de l'universel. « L'expérience sensible, dit-il, donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou telle manière ; mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours[1]. » « Les vérités premières, les principes ne se prouvent pas ; ils entraînent immédiatement notre assentiment, notre foi ; il ne faut pas rechercher leurs fondements : ils reposent sur eux-mêmes[2]. »

Platon s'était surtout occupé de dialectique. Il excelle à combattre toute vue particulière ; son grand objet est de montrer l'inconsistance des notions particulières et de conduire aux Idées, où réside toute certitude, toute science : Platon est essentiellement réfutatif, et sa polémique contre les Sophistes est, à tous égards, la plus grande lutte intellectuelle et morale qu'il y ait eu parmi les hommes. Aristote est moins dialecticien que logicien. Il ne réfute pas tant, il démontre ; ou du moins la réfutation ne joue chez lui qu'un rôle secondaire dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation semble la démonstration tout entière. Aussi l'un procède par le dialogue si propre à la réfutation, et voile son but dogmatique ; l'autre

[1] *Dern. analy*[illegible]

[2] *Topiques*, I, 1.

commence par bien marquer ce qu'il veut établir, et marche ouvertement à son but par la dissertation régulière et la grande voie de la démonstration. Platon se sert davantage de l'induction ; Aristote, de la déduction : aussi en a-t-il perfectionné l'instrument, en donnant le premier les lois du syllogisme régulier.

J'ajoute qu'Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le mouvement sans y tomber[1] ; et cette cause n'est pas une cause physique, c'est une intelligence[2], une intelligence qui se connaît elle-même[3]. Le dieu d'Aristote se suffit à lui-même ; il est différent du monde, à ce point même qu'il ne le connaît pas ; ce qui est l'extrémité opposée à celle du panthéisme, et qui n'est ni moins absurde ni moins dangereuse[4].

Je ne veux point affirmer qu'Aristote ait toujours tenu la balance si ferme entre l'idéalisme et le sensualisme, qu'il n'ait point incliné d'un côté plus que de l'autre. Une tendance sensualiste y est souvent incontestable.

Remarquez qu'Aristote est bien moins grand comme

[1] *Physique*, VIII, 5. Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Voyez aussi la *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII, p. 196 de notre traduction.

[2] *Phys.*, II, 5. Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον.

[3] *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX, p. 214 de notre traduction : « Dieu se pense lui-même, s'il est ce qu'il y a de plus puissant, et sa pensée est la pensée de la pensée. »

[4] Aristote, dans la *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX, déclare que l'intelligence première ne pense, c'est-à-dire ne connaît qu'elle-même, et rien autre chose, et que connaître autre chose la dégraderait. « Il est évident que l'intelligence première pense à ce qu'il y a de plus excellent et de plus divin, et qu'elle ne change pas d'objet, car changer pour elle ce serait déjà tomber dans le mouvement. »

mathématicien et astronome que comme physicien, et surtout comme naturaliste. Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'*Histoire des Animaux*, qui fait encore aujourd'hui l'admiration de la science moderne. Mais contrairement à l'école pythagoricienne et platonicienne, et conformément à l'école ionienne, il a fait tourner le soleil autour de la terre[1]. Selon lui, le mouvement est éternel ainsi que le monde[2].

Relativement à l'âme, il reconnaît avec Platon qu'elle est distincte du corps, mais il déclare en même temps qu'elle en est inséparable ; elle n'est que la forme première d'un corps animé[3]; et en se prononçant pour l'immortalité du principe intellectuel, il ne lui accorde qu'une immortalité sans mémoire[4].

Son esthétique est à moitié empirique : l'art n'y est que l'imitation de la nature ; de là la théorie célèbre opposée à celle du beau idéal du platonisme. Pour la tragédie, il ne fait guère qu'ériger en maximes la pratique des tragiques grecs, surtout celle de Sophocle, et par-

[1] *Métaphysique*, liv. XII, chap. VIII. Montucla, *Hist. des Mathémat.*, t. I[er], p. 186.

[2] *Du Ciel*, I, 12; *Métaphysique*, liv. XII, chap. VI, p. 190 : « Il est impossible que le mouvement naisse ou périsse, car il est éternel... » *Ibid.*, p. 193 : « Le monde est éternel soit en son état de mouvement périodique, soit d'une autre manière. » P. 196 : « Il existe un être éternellement mu d'un mouvement continu. »

[3] *De l'Ame*, liv. II, chap. I et II.

[4] *Métaphysique*, liv. XII, chap. III, p. 186 de notre traduction : « Demandons-nous si quelque chose subsiste ultérieurement. Pour quelques êtres, rien ne s'y oppose, par exemple pour l'âme ; non pas pour l'âme tout entière, mais seulement pour l'intelligence, car pour l'âme entière cela est impossible. » Sur l'intelligence séparée, voyez *de l'Ame*, III, V.

ticulièrement de Sophocle dans l'*Œdipe Roi*. Il suit l'art grec ; Platon avait entrepris de le diriger [1].

En morale, Aristote a bien l'air de tirer la volonté du désir et de l'appétit [2]. Il ne s'élève pas aussi vivement que Platon contre les passions ; il ne veut que les régler ; mais comment les règle-t-il ? Qu'est-ce que la vertu, selon lui ? l'équilibre entre les passions [3], le juste milieu, la mesure. Mais qui déterminera la mesure qu'il faut garder dans la passion ? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en composer la vertu ? La loi d'Aristote est bonne ; mais elle est arbitraire, et elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

Le même homme qui avait soumis à une analyse sévère les différents éléments de l'organisation des animaux et ceux de la pensée humaine, ce même homme avait aussi porté l'analyse dans l'étude de tous les gouvernements connus jusqu'à lui, grecs et étrangers ; il avait décrit les formes de tous ces gouvernements, et sans incliner ni vers l'un ni vers l'autre, avec l'impassible sang-froid qui le caractérise, il les avait rappelés à leurs lois les plus générales. C'était une sorte d'*Esprit des Lois*. Cet écrit a péri [4] ; mais, grâce à Dieu, il a passé en

[1] La *Poétique* est un livre précieux, si on le prend pour une analyse et une classification des règles du théâtre grec. Au dix-septième siècle on en a fait un livre absurde et funeste en en tirant des règles absolues qu'on a prétendu imposer au théâtre moderne.

[2] *De l'Ame*, III, IX et X.

[3] *Moral. Nicom.*, II. 6.

[4] Diog., V, 5. Voyez la collection qu'a donnée Neumann des fragments qui en subsistent. Heidelberg, 1827.

partie dans le grand ouvrage politique qui nous reste d'Aristote. Cet ouvrage est un des plus beaux monuments de l'antiquité ; il est profondément historique, et il contient aussi une théorie politique. Le principe de cette théorie est l'utilité[1]. Ce principe a sa vérité, sans doute, mais il n'est pas toute la vérité ; il peut égarer, et il a égaré Aristote. Le vrai principe de la politique comme de la morale est la justice : la justice est toujours utile, et la réciproque est généralement vraie ; mais en intervertissant les rôles, en mettant l'utilité pour principe au lieu de la justice, la plus petite erreur sur l'utile, l'utile si difficile à calculer, précipite dans d'innombrables injustices. Ainsi Aristote rencontre sur son chemin la grande question de l'antiquité, celle de l'esclavage : et appliquant mal le principe de l'utilité, il la résout en faveur de l'esclavage : il y aura donc des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie ; les uns doivent commander, les autres obéir, et cela pour leur plus grand avantage : Aristote le dit expressément[2]. Il va jusqu'à réclamer quelquefois la tyrannie, toujours dans l'intérêt général. Sans doute, il est des cas où il faut savoir remettre temporairement les lois entre les mains d'un homme de génie, et un despotisme éclairé a sa place dans l'économie des sociétés humaines ; mais, selon Aristote, il y a des mortels qui sont rois de droit naturel[3], théorie qui se lie parfaitement à celle de l'escla-

[1] *Polit.*, liv. Ier, les premières lignes.
[2] *Ibid.*, liv. Ier.
[3] *Ibid.*, III, 8.

vage et du commandement par droit de nature, et qui ressemble un peu trop à la théorie du droit divin[1].

Enfin, dans ses vues historiques, Aristote ne vante jamais le passé. Nul emploi des formes mythologiques; jamais un appel, jamais une allusion favorable aux religions connues et à celle de son pays et de son temps[2]. Son indépendance ressemble au mépris ou à une absolue indifférence. Il ne faut pas oublier qu'il a créé presque la prose didactique; car autant la majesté et la grâce dominent dans le style de Platon, autant la rigueur et la précision dominent dans celui d'Aristote. Mais, comme il s'est trouvé un critique[3] pour reprocher à Platon, dans quelques endroits, un peu de luxe poétique, on peut aussi quelquefois reprocher à Aristote une grande sécheresse[4]. Si l'un abuse de l'abstraction et de la généralisation, l'autre à son tour abuse de ce talent de décomposition à l'infini qui, s'exerçant à la fois sur les idées et sur leurs signes (car Aristote avait très-bien vu leur influence), aboutit quelquefois à une subti-

[1] Nous renvoyons pour un jugement plus étendu et plus approfondi sur la politique d'Aristote à l'argument des *Lois*, t. VII de notre traduction de Platon.

[2] Simplic. *ad Aristot. Categor.*, édit. princ., Venetiis, 1499, fol. 4; et édit. Basil., 1551, fol. 2 : Οὐ μὲν οὐδὲ μύθοις οὐδὲ συμβολικοῖς αἰνίγμασιν, ὥς τῶν πρὸ αὐτοῦ τινές, Ἀριστοτέλης ἐχρήσατο.

[3] Denys d'Halicarnasse.

[4] Il y a dans les ouvrages authentiques d'Aristote des passages d'une mâle simplicité et d'une sobre élégance que le vrai goût doit placer très-haut, par exemple, des chapitres de la *Politique*, des pages nombreuses des *Morales*, et dans la *Métaphysique* tout le premier livre, écrit de main de maître, et qui nous paraît un modèle de style philosophique, grave sans pédanterie, concis sans obscurité, et semé à propos de traits ingénieux.

lité excessive, et réduit tout méthodiquement en une poussière imperceptible ; tandis que Platon, alors même qu'il s'égare dans les cieux, est toujours entouré de brillants nuages.

Tels sont, bien rapidement mais fidèlement représentés[1], les deux grands génies, ou plutôt les deux grands

[1] En terminant cette imparfaite esquisse de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote, indiquons aux lecteurs instruits sans être hellénistes les traductions modernes où ils peuvent étudier les monuments immortels laissés par ces deux grands hommes.

Il y a quatre traductions complètes des œuvres de Platon. La plus ancienne est en italien par Dardi Bembo, en cinq petits volumes in-12, Venise, 1601, réimprimés en 1742, en trois volumes in-4°, à Venise, avec les arguments et les notes de Serranus, l'auteur de la version latine employée par H. Étienne dans sa magnifique édition de Platon en trois volumes in-folio, 1578. La traduction du gentilhomme vénitien est faite avec soin et d'un style agréable. Au commencement du dix-neuvième siècle, Thomas Taylor publia à Londres, en 1804, une traduction anglaise de Platon en cinq beaux volumes in-4°, avec une introduction générale et des introductions particulières. La partie de cette traduction qui est empruntée à Sydenham est fort estimable, mais celle qui appartient à Taylor mérite moins de confiance, et les introductions et les notes sont imbues de l'esprit néoplatonicien qui n'est pas toujours l'esprit de Platon. La traduction allemande de Schleiermacher, dont cinq volumes ont paru de 1804 à 1828, et qui comprend aussi une introduction générale et des introductions particulières, est un travail d'un tout autre ordre : c'est un chef-d'œuvre de critique qui a ouvert une ère nouvelle pour l'intelligence historique et philosophique de Platon ; malheureusement il est inachevé. Notre traduction, en treize volumes, de 1823 à 1840, laisse beaucoup à désirer sans doute, mais peut-être tient-elle une assez juste balance entre une élégance infidèle et une exactitude à ce point littérale qu'elle est souvent équivoque et obscure. Nous en préparons une seconde édition qui présentera les dialogues dans un ordre meilleur, ajoutera quelques arguments nouveaux, réformera quelquefois et perfectionnera les anciens.

Aristote a été moins heureux que Platon. Nous n'en connaissons qu'une seule traduction complète, celle de Thomas Taylor en onze volumes in-4°, de 1801 à 1812. Ce nouveau et gigantesque labeur du savant anglais doit imprimer le respect et désarmer le critique. M. B. Saint-

systèmes que produisit presque en même temps la philosophie grecque en ses beaux jours, dans son âge de vigueur, de maturité et de sagesse ; et déjà ces deux systèmes contiennent le sensualisme et l'idéalisme en des limites raisonnables.

Hilaire, qui embrasse si heureusement dans ses études la philosophie indienne et la philosophie grecque, a entrepris une traduction d'Aristote qu'il poursuit avec un talent égal à sa persévérance : dix volumes en ont déjà paru.

# HUITIÈME LEÇON.

## PHILOSOPHIE GRECQUE. SES DÉVELOPPEMENTS ET SA FIN

L'école platonicienne et l'école péripatéticienne inclinent de plus en plus à l'idéalisme et au sensualisme. — L'épicuréisme et le stoïcisme bien plus encore. — Lutte des deux systèmes. — Scepticisme. — Première école sceptique, née de l'idéalisme : Nouvelle Académiei. — Seconde école sceptique, née du sensualisme : Ænésidème et Sextus. — Retour du besoin de savoir et de croire : mysticisme. — École d'Alexandrie. Sa théodicée. Sa psychologie. — Extase. — Théurgie. — Fin de la philosophie grecque.

Vous avez vu Platon et Aristote, presque au sortir des mains de Socrate, encore tout pénétrés de son esprit et de sa méthode, diviser d'abord la philosophie grecque en deux grands systèmes qui, bien que retenus en de sages limites par le génie plein de bon sens de ces deux grands hommes, inclinent pourtant vers l'idéalisme et vers le sensualisme, et se rapportent davantage, l'un à l'école ionienne, l'autre à l'école pythagoricienne. Une analyse sans doute imparfaite a dû vous en convaincre ; mais si cette analyse ne vous suffisait pas, vous pouvez consulter un dialecticien bien autrement sûr que moi, le temps, l'histoire, qui sait tirer infailliblement des principes qu'on lui confie les conséquences qu'ils recè-

lent, et qui éclaire ces principes de la lumière de leurs conséquences. Je vous ai dit que le système d'Aristote se rapportait davantage au sensualisme ionien, et le système de Platon à l'idéalisme pythagoricien. Interrogeons les faits et l'histoire. Qu'a fait des principes de Platon l'école platonicienne? qu'a fait des principes d'Aristote l'école péripatéticienne?

Après la mort de Platon, cinq hommes [1] soutiennent à l'Académie la philosophie platonicienne avec talent et avec fidélité. La fidélité est ici précieuse à constater, et un très-bon juge l'atteste [2]. Eh bien! quel caractère a pris le platonisme entre les mains de ces disciples si fidèles à leur maître, et surtout du plus illustre, Xénocrate? Je lis dans Aristote [3] que Xénocrate définit l'âme un nombre qui se meut lui-même, définition pythagoricienne; et Cicéron déclare que Xénocrate séparait tellement l'âme du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait [4]. Enfin, en morale ce même Cicéron nous apprend [5] que Xénocrate exagérait la vertu et déprimait tout le reste. Voilà donc l'Académie devenue presque ouvertement idéaliste et pythagori-

[1] Speusipe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor.

[2] Cicéron, *Academ.*, I, 9. Speusipus et Xenocrates, qui primi Platonis « rationem auctoritatemque susceperunt, et post hos Polemon et Cra- « tes unaque Crantor in Academia congregati diligenter ea quæ a su- « perioribus acceperant, tuebantur. »

[3] Arist., *de l'Ame*, I, 2. Cicéron dit la même chose, *Tusc.*, I, 10.

[4] Cicéron, *Academ.*, I, 11. « Expertem... corporis animam. » — *Academ.*, II, 39 : « Mentem quoque sine ullo corpore, quod intelligi quale « sit vix potest. »

[5] *Tusc.*, V, 18. « Exaggerabat virtutem, extenuabat cætera et abjicie- « bat[1]. »

cienne. Voyons ce qu'est devenue de son côté l'école d'Aristote, le fameux Lycée.

Au premier coup d'œil que l'on jette sur la liste des platoniciens et des péripatéticiens[1], on est frappé de trouver surtout des moralistes parmi les platoniciens, et des physiciens parmi les péripatéticiens. Ainsi Théophraste a laissé un nom dans l'histoire naturelle, et Straton de Lampsaque était appelé le physicien. Reconnaissons ce que ces physiciens ont fait du péripatétisme. Théophraste, selon Cicéron[2], attribue le caractère de divinité tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, et tantôt au ciel et à tout le système astronomique. Mais voici quelque chose de plus net. Dicéarque enseigne[3] qu'il n'y a point d'âme, que l'âme est un mot, *nomen inane*, dit Cicéron; que cette force par laquelle nous agissons et nous sentons n'est pas autre chose que la vie répandue également dans tous les corps; que ce qu'on appelle âme est inséparable du corps, qu'elle n'est qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différents

[1] On a vu plus haut celle des platoniciens; voici celle des péripatéticiens : Théophraste, Eudème, Dicéarque, Aristoxène, Héraclide, Straton, Démétrius de Phalère, Lycon, Hiéronyme, Ariston, Critolaüs, Diodore de Tyr.

[2] Cicéron, *de Nat. Deor.*, I. « Modo... menti divinum tribuit principa« tum, modo cœlo, tunc autem et signis sideribusque cœlestibus. »

[3] Cicéron, *Tusc.*, I, 10. « Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen « inane totum, frustraque animalia animantes appellari, neque in ho« mine inesse animum et animam, nec in bestia, vimque omnem eam « qua vel agamus vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter « esse fusam, neque separabilem a corpore esse, quippe quæ nulla sit « nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum ut tem« peratione naturæ vigeat et sentiat. »

éléments sont arrangés et tempérés entre eux de manière à produire la vie et le sentiment. Aristoxène le musicien, sorti également de l'école d'Aristote, regarde l'âme[1] comme une vibration du corps, comme la résultante des différents éléments et mouvements du corps. Ce que Dicéarque et Aristoxène avaient fait pour l'âme, Straton le physicien le fit pour Dieu. Selon lui, ce que l'on appelle Dieu, intelligence et puissance divine[2], n'est pas autre chose que la puissance de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même ; il n'y a pas besoin de l'hypothèse d'un dieu pour expliquer le monde[3] : tout s'opère et s'explique par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, par les poids et les contre-poids de la nature. Le monde est un pur mécanisme[4]; l'espace n'est que le rapport de distance des corps entre eux[5] ; le temps le rapport des événements[6].

[1] Cicéron, *Tusc.*, I, 10. « Aristoxenus musicus idemque philosophus « (animam) ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidi- « bus, quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura va- « rios motus cieri, tanquam in cantu sonos dicit... »

[2] « Ciceron, *de Natur. Deor.*, I, 13. « Strato, is qui *physicus* appella- « tur, omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas « gignendi, augendi et minuendi habeat, sed careat omni sensu. »

[3] Cicéron, *Academ.*, IV, 38. « Lampsacenus Strato negat opera deorum « se uti ad fabricandum mundum; quæcumque autem sunt docet om- « nia esse effecta naturæ, et quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri « aut factum esse docet ponderibus et motibus. »

[4] Plutarq., *contre Colotès*. « Straton, le coryphée du Lycée, τῶν ἄλλων περιπατητικῶν κορυφαιότατος, combat Platon sur le mouvement, sur l'intelligence, sur l'âme, et prétend que le monde est un pur mécanisme, οὐ ζῶον εἶναι φησί ».

[5] Stobée, *Eclog. Phys.*, liv. Ier, édit. Héeren, p. 380. Τόπον δὲ εἶναι τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου.

[6] Τὸ ἐν ταῖς πράξεσι πόσον. Simplicius, *sur la Physique d'Aristote*, liv. IV.

En métaphysique, tout est relatif[1], et le vrai et le faux se réduisent à de purs mots. Pour la morale[2], Straton s'en était peu occupé. Enfin, dans un commentaire inédit d'Olympiodore sur le *Phédon*, qui est à la Bibliothèque du Roi[3], je trouve une polémique de ce même Olympiodore en faveur de l'immortalité de l'âme contre Straton le physicien. Le peu de moralistes que renferme la liste des successeurs immédiats d'Aristote, ne sont que des rhéteurs sensualistes[4]. Voilà où un siècle après la mort d'Aristote le Lycée était tombé.

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées et dégénérées, sont remplacées par deux autres écoles qui héritent de leur importance, et reprennent en sous-œuvre la querelle du péripatétisme et du platonisme. Je veux parler de l'épicuréisme et du stoïcisme. Mais ici se présente un phénomène qu'il importe de vous signaler : ici commence le démembrement de la philosophie grecque. D'abord, l'école ionienne et l'école pythagoricienne s'étaient particulièrement occupées du monde extérieur, et la philosophie n'avait guère été que l'étude de la nature. Socrate lui donne pour fondement l'étude de l'humanité. Aristote et Platon, en restant fidèles à l'es-

[1] Sext. Empir , *advers. Mathem.*, VII, 13.

[2] Cicéron, *de Finib.*, v, 5. « Perpauca de moribus. »

[3] Voyez sur ce commentaire les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, p. 384-463.

[4] Cicér., *ibid.*, Lycon : « Oratione locuples, rebus ipsis jejunior. » — Ariston : « Gravitas in eo non fuit. » — Hieronyme : « Summum bonum vacuitatem doloris... » — Critolaüs : « Summum bonum ponit perfectionem vitæ recte fluentis secundum naturam. »

prit de Socrate, en partant de la nature humaine, arrivent à un système complet qui embrasse avec la nature humaine la nature entière, l'âme, Dieu, le monde. Aristote et Platon ont embrassé toutes les parties de la philosophie; ils l'ont constituée. Mais après eux, à la suite des débats de leurs écoles, le génie systématique, découragé, s'affaiblit, quitte les hauteurs pour ainsi dire, descend dans la plaine, et aux vastes questions de la métaphysique succèdent les recherches intéressantes, mais bornées, de la philosophie morale. Le caractère commun du stoïcisme et de l'épicuréisme est de réduire, non pas absolument, mais en très grande partie la philosophie à la morale [1]. Suivons-les sur cet étroit terrain; là, ce semble, il nous sera plus facile de discerner les principes et les conséquences, le vrai caractère de l'un et de l'autre système. Commençons par l'épicuréisme.

L'épicuréisme se propose de conduire l'homme à sa fin. Ce qui peut cacher à l'homme sa véritable fin, ce sont ses illusions, ses préjugés, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes. C'est d'abord l'ignorance des lois du monde extérieur au sein duquel l'homme passe sa vie; ignorance qui peut conduire à des superstitions absurdes, et troubler l'âme du délire des fausses craintes et des fausses espérances; de là la nécessité de la physique comme moyen même de morale. L'autre ignorance, qui peut détourner l'homme de sa véritable fin, est celle de sa propre nature, de ses facultés, de leur puissance et de leurs limites. Il faut

[1] Cela est plus vrai des épicuriens et des stoïciens de Rome que de eurs maîtres grecs.

donc, et avant tout, une connaissance exacte de la raison humaine; de là ces prolégomènes de la philosophie épicurienne, appelés Canonique, c'est-à-dire recueil de règles sur la raison humaine et sur son légitime emploi.

Voici quelle est la théorie de la raison humaine selon Épicure. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques-unes de leur parties, ἀπόῤῥοια. Ces atomes, en contact avec les sens, produisent la sensation, αἴσθησις. Je vous dis les mots grecs; car l'histoire du langage philosophique n'est pas une partie indifférente de l'histoire des idées. Une sensation peut être conçue, ou par rapport à l'objet qui la cause, ou par rapport au sujet qui l'éprouve. Par rapport à celui qui l'éprouve, elle est affective, agréable ou désagréable; elle engendre les passions, τὰ πάθη. A la sensation est attachée la connaissance de son objet, et voilà pourquoi Épicure a marqué la relation intime de ces deux phénomènes, en leur donnant deux noms analogues; il a appelé ἐπαίσθησις le second phénomène joint au premier; c'est la sensation non plus seulement affective mais représentative, l'idée de sensation, l'idée sensible des modernes. C'est des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales; et nous les en tirons, parce que les sensations en contiennent les germes, comme par anticipation. Ce sont là les προλήψεις, les anticipations d'Épicure sur lesquelles on dispute encore. Il en résulte les idées générales, δόξαι : ces idées générales, qui appartiennent à l'homme même, et qui sont l'ouvrage de sa raison,

sont seules sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la sensation ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en formons. Bien entendu que ces idées générales sont purement collectives, et dérivent bien ou mal des idées sensibles; il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues; il n'y a que des idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure, sa théorie de la raison humaine.

Sa physique est la physique atomistique. Quand on néglige les différences de détail pour ne s'attacher qu'au fond, on trouve que la physique d'Épicure est celle de Démocrite renouvelée dans ses principes et nécessairement aussi dans ses conséquences.

Si le monde n'est qu'un composé d'atomes qui possèdent en eux-mêmes le mouvement et les lois de toutes leurs combinaisons possibles, le monde se suffit à lui-même et s'explique par lui-même, il n'est besoin ni d'un premier moteur, ni d'une intelligence première; ainsi point de Providence. Épicure n'admet pas de Dieu, mais des dieux. Et quels sont ces dieux? Ce ne sont pas de purs esprits; car il n'y a pas d'esprit dans la doctrine atomistique : ce ne sont pas non plus des corps; car où sont les corps que l'on peut appeler dieux? Dans cet embarras, Épicure, forcé pourtant de reconnaître que le genre humain croit à l'existence des dieux, s'adresse à une vieille théorie de Démocrite; il en appelle aux songes, aux rêves. Comme dans les rêves il y a des images qui agissent sur nous, et déterminent en nous des sensations agréables ou pénibles, sans venir cependant des corps extérieurs, de même les dieux sont des

images, semblables à celles de nos songes, mais plus grandes[1], ayant la forme humaine; images qui ne sont pas précisément des corps et qui ne sont pas non plus dépourvues de matérialité, qui sont ce que vous voudrez, mais enfin qu'il faut bien admettre, puisque l'espèce humaine croit à des dieux, et que l'universalité du sentiment religieux est un fait dont il faut bien donner la cause; et cette cause on la trouve non dans un dieu spirituel qui ne peut pas être, non dans des dieux corporels que personne n'a vus, mais dans des fantômes qui produisent sur l'âme humaine, telle qu'elle est faite, une impression analogue à celles que nous recevons dans le rêve.

Voilà les dieux fort équivoques d'Épicure.

Et vous pensez bien que l'âme, dans un pareil système, n'est qu'un corps, ἡ ψυχὴ σῶμα ἐστίν[2]; voilà qui est positif. Ce corps est composé d'atomes nécessairement, des plus fins, des plus délicats, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière. Cela avait suffi à Démocrite, mais n'a pas suffi à Épicure; et ici est un progrès que je veux vous signaler. Épicure, en faisant le compte des atomes avec lesquels on peut expliquer l'âme, n'en trouve pas d'autres que ceux que je viens de vous nommer, mais il avoue que ces atomes ne peuvent rendre raison de la sensation. Il avoue que, pour expliquer la sensation, il faut un autre élément encore, un élément qui n'est pas le feu, qui n'est pas l'air, qui n'est pas la lumière, un

[1] Μεγάλων εἰδώλων καὶ ἀνθρωπομόρφων. Sext. Empir., *advers. Math.* IX, 25.

[2] Diog. L., X, 63.

quatrième élément qui échappe à toute analyse, qui est pourtant quelque chose, un je ne sais quoi sans nom [1]. Est-ce encore ici cette âme que nous avons déjà rencontrée dans le Sankhya de Kapila, et que M. Colebrooke avait très-bien définie une sorte de compromis entre une âme matérielle et une âme immatérielle [2]? Ou bien est-ce le je ne sais quoi de quelques matérialistes modernes, ce je ne sais quoi qui, franchement proposé et bien compris, suffirait à un spiritualisme circonspect qui n'a pas la prétention de connaître la nature même de l'âme? Je crains que ce ne soit pas autre chose qu'un élément matériel mal analysé, et par conséquent encore sans nom dans la physiologie d'Épicure, comme, par exemple, les esprits animaux du dix-septième siècle ou le fluide nerveux du dix-huitième. Même dans ce cas ce serait déjà un progrès dans la physique antique. De tout cela il s'ensuit évidemment que si l'âme est matérielle, elle est mortelle. Elle est un composé qui se dissout à la mort ; les atomes se séparent, et tout est fini.

Voyons à quelle morale conduiront une pareille canonique et une pareille physique. S'il n'y a pas d'autres phénomènes moraux primitifs que les sensations agréables ou désagréables, quelle règle appliquer à ces sensations, sinon la recherche des unes et la fuite des autres? Et à quoi peut-on arriver en fuyant les sensations pénibles et en recherchant les sensations agréables? au plaisir.

[1] Stob. *Ecl.*, *Phys.*, liv. I[er], chap. LII, p. 798 : Τόδε ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.

[2] Plus haut, leç v, p. 137.

Mais les plaisirs sont fort différents entre eux ; il y a les plaisirs du corps et il y a les plaisirs de l'esprit ; le plaisir en tant que plaisir est égal à lui-même ; il n'y a pas de plaisir qui ait en soi plus de valeur qu'un autre ; mais si tous sont égaux en dignité, ils ne sont point égaux en intensité, ils ne sont point égaux en durée, ils ne sont point égaux quant à leurs suites. Et ces différents caractères sont loin d'aller toujours les uns avec les autres. Première distinction, qui conduit Épicure à une distinction plus générale, dans laquelle réside l'originalité de sa philosophie morale.

Le plaisir le plus vif est celui qui suppose le plus grand développement de l'activité physique ou morale ; c'est là ce qu'Épicure appelle ἡδονὴ ἐν κινήσει, le plaisir du mouvement. Or, la condition de ce plaisir est d'être mélangé de plaisir et de peine. C'est le bonheur de la passion, dont la jouissance est inquiète et les fruits souvent amers. Aristippe n'avait pas été plus loin que ce bonheur ; mais Épicure a très-bien vu que c'était là un bonheur secondaire et accessoire qu'il faut saisir quand on le rencontre sur sa route, mais toujours subordonner au bonheur véritable, qui consiste dans le repos de l'âme, ἡδονὴ καταστηματική. En effet, quand l'âme n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Ne repoussez pas le plaisir ἐν κινήσει, mais prenez-le sous la condition de ne pas mettre en péril la paix de l'âme, le bonheur καταστηματική. Il faut donc opposer aux attraits des plaisirs la raison qui apprécie non-seulement leur intensité, mais leur durée, mais leurs suites. L'application de la raison aux passions est la

morale ; de là la vertu, et la vertu suprême, la sagesse, φρόνησις. Sans vertu, sans sagesse, plaisirs agités, féconds en tristes conséquences ; avec la sagesse, avec la vertu, moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'âme. Épicure n'a donc jamais songé à se passer de la vertu, et en ceci je le défends et le distingue d'Aristippe ; mais il n'a jamais pensé non plus à donner à la vertu une excellence qui lui soit propre ; il n'en a fait qu'un moyen de bonheur.

Vous ne pouvez vous passer de vertu, sans quoi les agitations et les misères du plaisir vous attendent ; le soin de votre utilité personnelle vous impose donc la vertu. La morale sociale comme la morale privée n'est aussi fondée que sur l'utilité[1]. La société est un contrat ; elle ne se soutient que parce que les deux parties contractantes observent le contrat ; et elles l'observent parce qu'elles ont intérêt à l'observer. Objecteriez-vous à Épicure que dans beaucoup de cas une des parties contractantes a intérêt à ne pas observer le contrat ? Il répondrait que si l'une des parties ne considère que le plaisir du moment, l'avantage immédiat, elle violera le contrat ; mais que si elle considère l'avenir, elle verra qu'elle a intérêt à observer le contrat dans beaucoup plus de cas qu'elle n'a intérêt à le violer, et que par conséquent en l'observant toujours elle s'impose un sacrifice momentané dans son intérêt même, de sorte que l'utilité personnelle suffirait à enseigner la vertu. Bien répondu, mais pas encore assez bien. Oui,

[1] Diog. L., x, 150.

quand il y a de l'avenir et des chances ultérieures; mais quand il n'y a pas d'avenir, quand il s'agit de violer le contrat ou de périr? Placez qui vous voudrez entre un devoir et la mort[1]; quel est ici l'avenir, quelles sont les chances réservées, quel fondement est laissé au calcul de l'intérêt personnel? Il n'y a point d'autre vie, et la mort à l'heure même; nul avenir d'aucun genre, ni dans ce monde ni dans l'autre; il s'agit ou de violer le contrat ou de se perdre sans retour. Si donc pour observer ou violer le contrat vous n'avez d'autre règle que votre utilité, soit dans le présent, soit dans l'avenir, il est clair qu'alors vous violerez très-légitimement le contrat. Tel est le droit naturel, telle est la morale sociale d'Épicure. Non-seulement elle renverse la société, qu'elle met à la merci d'un mauvais calcul, mais elle la détruit encore par un autre côté. Épicure place beaucoup moins le bonheur dans la jouissance agitée des plaisirs positifs, que dans la possession de ce plaisir presque négatif qui est la tranquillité de l'âme. Mais en se mêlant à la vie pratique, en étant époux et père, on court bien des risques, on compromet singulièrement l'ἡδονὴ καταστηματικἡ; on la compromet bien davantage si on veut être citoyen, magistrat, guerrier, si on entre dans les affaires publiques. Épicure en conclut qu'il faut bien se garder d'introduire le trouble dans son âme, en y donnant place aux affections domestiques, ou au patriotisme plus dangereux encore; et on arrive ainsi à une douce indifférence, à un par-

[1] Nous avons pris plus d'une fois cet exemple, entre autres, Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. xvi, p. 415, et Philosophie de Locke, leç. viii.

fait égoïsme décoré du beau nom d'impassibilité, ἀταραξία.

L'épicuréisme est le dernier développement du sensualisme grec ; il relève sur la scène de l'histoire générale de la philosophie le sensualisme indien de Kapila, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer combien il le surpasse en étendue, en rigueur, en clarté.

Le stoïcisme est précisément le pendant de l'épicuréisme, avec lequel il forme un parfait contraste. La morale est, pour le stoïcisme comme pour l'épicuréisme, la philosophie par excellence [1]; tout y est dirigé vers la morale. Ainsi que l'épicuréisme encore, le stoïcisme admet comme introduction à la morale la physiologie et la logique; c'est la physique et la canonique de l'épicuréisme ; les noms seuls sont un peu changés.

Tout commence par le phénomène de la sensation, αἴσθησις; celle-ci produit dans l'âme une image qui correspond à son objet extérieur et le représente, φάντασμα. A côté de la sensibilité, distincte d'elle sans en être séparée, est la pensée, la faculté des idées générales, l'ὀρθὸς λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ ἡγεμονικόν, la droite raison, comme puissance suprême et directrice de la nature humaine. De même que dans la connaissance il y a deux éléments, de même dans le monde il y a deux éléments aussi, un élément passif, la matière, la matière primitive, ὕλη πρώτη, et un élément actif, intelligent, Dieu. L'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a mis les lois qui la gouvernent, les raisons primitives des

[1] Les stoïciens comparent la philosophie à un jardin : la logique est l'enclos, la physiologie la terre et les arbres, la morale le fruit.

choses, λόγοι σπερματικοί; et Dieu est la raison du monde, τοῦ παντὸς τὸν λόγον. Les lois du monde sont nécessaires comme la raison éternelle; de là le destin des stoïciens : mais ce destin n'est que l'application de Dieu au monde[1], il suppose au-dessus de lui une providence qu'il représente. En effet, s'il se rencontre dans la doctrine stoïcienne plus d'une trace même grossière de sensualisme et souvent de matérialisme[2], il est impossible d'y méconnaître, à toutes les époques, et dans l'hymne à Dieu de Cléanthe, et dans Épictète, et dans Marc-Aurèle, un théisme non équivoque, bien qu'il se produise quelquefois sous l'apparence du panthéisme. Si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois comme à celles de la raison et de Dieu.

Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il s'ensuit que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. On trouve souvent aussi chez les stoïciens cette formule : Vivre conformément à la nature. Mais ou il s'agit de la nature du monde, qui est la raison, ou de la nature de l'homme, qui est la raison aussi; de sorte que tout revient à la raison, ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ. C'est là l'axiome fondamental de la morale stoïque. Voici main-

[1] Ἔστι δὲ εἱμαρμένη τῶν ὅλων αἰτία εἰρημένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Diog., VII, 149.

[2] Ὄντα μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν. Plutarque, *contre les Stoïciens*, 30. Sénèque, lettre CVI : « Quæ corporis bona sunt, corpora sunt, ergo et « quæ animi sunt; nam et hic corpus est. »

tenant la série des conséquences qui dérivent de cette maxime. Si la règle unique des actions est d'être conforme à la raison, toutes les actions, quelles qu'elles soient, se divisent en deux classes seulement : les unes qui sont conformes à la raison, les autres qui n'y sont pas conformes, καθήκοντα, παρὰ τὸ καθῆκον. Et encore, si la raison est la loi suprême de l'homme, la conformité à la raison est aussi sa fin ; là est donc le souverain bien pour l'homme, car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature véritable. Mais si le souverain bien de l'homme est la conformité de ses actions à la raison ; le mal est la non-conformité des actions à la raison : là est le mal, il n'y en a pas d'autre. Or, la douleur et le plaisir, n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais ; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Si nous devons faire ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui est raisonnable, sans prendre garde aux conséquences, ce n'est pas pour l'utilité qui en résulte ou qui n'en résulte pas que la justice doit être pratiquée, mais pour l'excellence qui est en elle ; la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature propre, φύσει, οὐ νόμῳ. On conçoit que de tels principes pouvaient exercer la plus noble influence sur la législation, et la jurisprudence romaine a plus d'une fois heureusement ressenti l'impression du stoïcisme. Voilà la belle partie du stoïcisme. Il nous reste à le suivre d'égarements en égarements.

Première aberration. Toutes les actions sont con-

formes ou non conformes à la raison; toutes les actions qui sont conformes à la raison ont cela de commun d'être conformes à la raison; elles sont donc égales l'une à l'autre dans cette abstraction de leur conformité à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi, d'être non conformes à la raison; elles sont donc égales entre elles dans l'abstraction de leur non-conformité à la raison : de là, dans quelques stoïciens, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles; qu'ainsi ne pas dire la vérité ou tuer est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Autre aberration. La raison est le tout de l'homme; la conformité à la raison est la règle unique de ses actions, et le caractère moral des actions est la mesure unique du bien et du mal en général. Or le plus grand bien, c'est le plus grand bonheur; donc l'homme vertueux est le plus heureux ; et si dans le bonheur on comprend la liberté, la beauté, la richesse, etc., il faut avouer que celui qui se conforme à la raison est libre, beau, riche, etc.

Autre aberration, qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme. Qui empêche l'homme de se conformer toujours à la raison? la passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre. A merveille. De là, le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimés dans l'école stoïque par le mâle précepte, Ἀνέχου, *Sustine*, Supporte. Supporte les chagrins qui s'engendrent de la lutte

amère contre les passions; supporte tous les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. On ne peut trop applaudir à une pareille maxime; mais il faudrait qu'elle fût suivie de celle-ci : Agis, sois utile à tes semblables; ne combats pas seulement tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, et qui troublent l'ordre moral des sociétés humaines. Mais, dans cette lutte, on peut faillir de plus d'une manière; et aller au devant du péril, c'est compromettre non-seulement la paix de son âme, mais sa pureté intérieure; en sorte qu'à la maxime admirable Ἀνέχου, Supporte, le stoïcisme ajoute la maxime Ἀπέχου, *Abstine*, Abstiens-toi, excellente encore dans certaines limites, déplorable quand elle est trop étendue. Le stoïcisme l'a poussée jusqu'à l'apathie. Ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est leur entière destruction qu'il recommande, oubliant qu'en éteignant la flamme on consume aussi le foyer, c'est-à-dire le principe d'action, le principe de toute énergie morale, le principe qui seul peut mettre l'homme en conformité avec la raison et en rapport avec Dieu. La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'a souvent été qu'une morale d'esclave, excellente dans Épictète, admirable encore mais presque inutile au monde dans Marc-Aurèle. Le stoïcisme est essentiellement solitaire : c'est le soin exclusif de son âme, sans regard à celle des autres; et comme la seule chose importante est la pureté de l'âme, quand cette pureté est trop en péril, ou quand on désespère d'être

victorieux dans la lutte, on peut la terminer, comme l'a fait Caton, αὐτοχειρίᾳ, de sa propre main. Alors la philosophie n'est plus qu'un apprentissage de la mort et non de la vie ; elle tend à la mort par son image, l'apathie et l'ataraxie, ἀπαθεία καὶ ἀταραξία, et se résout définitivement en un égoïsme sublime. Vous voyez que c'est précisément la dernière conclusion de l'épicuréisme, et que les deux extrémités contraires se terminent au même résultat.

L'épicuréisme et le stoïcisme, nés à peu près[1] ensemble, se sont développés l'un avec l'autre et l'un par l'autre. Leur lutte ardente ne finit qu'un siècle à peu près avant l'ère chrétienne. C'est dans cet état que la philosophie grecque a passé à Rome, où, cultivée sans aucune originalité spéculative, mais poussée à toutes ses extrémités dans la pratique par ces âmes énergiques, elle n'a produit que l'épicuréisme grossier qui a dés-

[1] Épicure, né 337 ans avant J.-C; Zénon, 340.

| *Liste des épicuriens.* | *Liste des stoïciens.* |
|---|---|
| Métrodore. | Cléanthe, flor. 264 avant J. C. |
| Timocrate. | Chrysippe, mort en 208. |
| Colotès. | Zénon de Tarse, flor. 212. |
| Polyænus. | Antipater. |
| Hermachus. | Panætius, flor. 115. |
| Polystrate. | Possidonius, m. 50. |
| Dionysius. | Sénèque, m. 56 ans après J. C. |
| Basilides. | Cornutus et Musonius, exilés, 66. |
| Apollodore. | Épictète, flor. 90. |
| Zénon de Sidon. | Arien, flor. 134. |
| Diogène de Tarse. | Marc-Aurèle, 161. |
| Diogène de Séleucie. | |
| Phèdre et Philodème de Gadara. | |

honoré la décadence de l'Empire, avec quelques saillies de vertu stoïque outrée et stérile. Je demande s'il était possible que l'esprit humain s'arrêtât à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines; je demande s'il était possible que du sein des combats qu'elles se sont livrées ne sortît pas le scepticisme? Il en est sorti, et de toutes parts. Il est d'abord sorti de l'idéalisme, de la nouvelle Académie.

La nouvelle Académie est en effet sceptique ; et cependant elle succédait à l'Académie platonicienne fort opposée au scepticisme. Mais d'abord elle avait reçu de Platon l'ironie socratique, c'est-à-dire la prudence du sage qui sait douter et s'arrêter, ou l'art du dialecticien habile qui pousse l'adversaire à ruiner lui-même ses principes par les conséquences qu'il le force d'en tirer. Je vous l'ai dit[1] : Socrate et Platon, si prononcés, si dogmatiques sur certains points, sont très-circonspects sur d'autres ; ils abondent en doutes et en réserves, et ils se complaisent dans la réfutation par l'absurde. Et puis, l'école naissante exagéra fort la doctrine du maître, comme nous l'avons vu, et pour s'être trop avancée, elle fut bientôt forcée de reculer, et de se retrancher dans une vive polémique contre les deux dogmatismes d'Épicure et de Zénon. C'est ainsi du moins que paraît s'être formé le caractère sceptique que présente la nouvelle Académie. Comme au fond, dans la pensée de la nouvelle école, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité du scepticisme, ce qui eût atteint jusqu'au platonisme. Arcésilas se borne à combattre le dogmatisme

[1] Voyez la leçon précédente.

des stoïciens ; il combat, par exemple, la maxime stoïque, que l'image (φάντασμα) qui naît de la sensation est conforme à son objet ; polémique depuis bien souvent renouvelée, et par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique, et dans la philosophie moderne par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Il reprit aussi la manière d'enseigner de Socrate : au lieu d'exposer une doctrine, il invitait ses élèves à dire eux-mêmes ce qu'ils pensaient, et il se chargeait de les redresser en argumentant contre eux[1]. Carnéade, un des hommes les plus habiles de la nouvelle Académie, épuisa toutes ses forces contre Chrysippe. Il a dit lui-même : « Si Chrysippe n'était pas né, il n'y aurait pas eu de Carnéade. » Son scepticisme se réduit au probabilisme, τὸ πίτανον, c'est-à-dire à un dogmatisme affaibli. Aussi, quelques années après lui, Philon de Larisse, contemporain et ami de Cicéron[2] fait un compromis avec l'école opposée, et commence à démasquer le dogmatisme caché de l'Académie. Il dit assez ingénieusement que le vrai académicien ressemble à un sage médecin qui, appelé près d'un malade (et ce malade, c'est ici le pauvre esprit humain), commence par lui parler avec vivacité de sa maladie (discours sur la faiblesse de l'esprit humain et l'incertitude des opinions), combat ensuite à outrance l'avis de ses confrères les médecins avec lesquels il consulte (la polé-

[1] Cicéron, *de Finib.*, II, 1. « Arcesilaus morem socraticum revocavit, « instituitque, ut ii qui se audire vellent, non de se quærerent, sed ipsi « dicerent quid sentiant ; ille autem contra. »

[2] *Academ.*, I, 4 et IV, 4.

mique contre l'épicuréisme et le stoïcisme), et finit aussi par donner son avis (conclusion dogmatique de cet apparent scepticisme[1]).

Mais il était réservé au sensualisme de produire le véritable scepticisme ; et il est à remarquer qu'en général nous voyons le scepticisme se rattacher directement ou indirectement à l'empirisme. Un siècle avant l'ère chrétienne, d'une école de physiciens et de médecins, et de médecins empiriques, est sorti un nouveau scepticisme avec Ænésidème. Cependant le dogmatisme est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme, qu'Ænésidème lui-même, si on en croit son plus illustre disciple[2], ne mettait en avant le scepticisme que dans une intention dogmatique, comme avait fait Arcésilas ; mais ce n'était pas l'idéalisme qu'il voulait favoriser, c'était la physique d'Héraclite. On ne peut nier qu'Ænésidème, quel qu'ait été le secret et le dernier but de son scepticisme, ne l'ait développé bien plus puissamment qu'Arcésilas ; il l'a vraiment constitué ; il en a fait une école qui depuis a eu ses principes fixes, sa méthode, son his-

[1] Stob., *Eclog. Phys.*, liv. II, ch. VII, t. III, p. 40 de l'édit d'Héeren.

*Liste des philosophes de la nouvelle Académie.*

Arcésilas, né 316 ans avant J.-C., m. 239.
Lacydes.
Évandre et Téléclès de Phocide.
Hégésinus de Pergame.
Carnéade de Cyrène, né vers 215 ; m 129.
Clitomachus de Carthage, flor. 129.
Philon de Larisse, flor. vers 106.
Antiochus d'Ascalon, m. 69.

[2] Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, I, 29.

toire. Il avait composé un commentaire, malheureusement perdu, sur la tradition sceptique, et en particulier sur Pyrrhon. Vous pensez bien que dans sa polémique il n'avait pas ménagé la notion de cause, objet perpétuel des attaques du scepticisme et son ordinaire écueil[1].

Après Ænésidème, le personnage le plus distingué de l'école sceptique est le médecin Agrippa ; il réduisit les arguments ordinaires de cette école à cinq, qui représentent tous les autres. Voici ces arguments : 1° la discordance des opinions ; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée ; 3° le caractère relatif de toutes nos idées ; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes ; 5° le cercle vicieux auquel est presque ordinairement condamnée la démonstration philosophique. Mais le dernier et le plus considérable interprète de l'école sceptique est Sextus, médecin empirique, de là appelé Sextus Empiricus. C'est une bonne fortune que le monument qu'il avait élevé au scepticisme ait échappé au temps. Nous le possédons tout entier. Il peut fort bien remplacer tous les écrits d'Ænésidème et d'Agrippa qui ont péri, il contient un système sceptique universel et conséquent. Sextus combat le sensualisme comme l'idéalisme, et par leur opposition les brise l'un contre l'autre. Le procédé fondamental du scepticisme, selon lui, consiste à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction à la suspension

[1] Sext. *Hip. Pyrrh.*, II, 17.

absolue de tout jugement. Sa maxime favorite était : Ni ceci ni cela, pas plus l'un que l'autre, Οὐδὲν μᾶλλον [1].

Le scepticisme condamnait donc l'esprit humain à la suspension absolue de tout jugement, à l'immobilité. L'esprit humain ne pouvait s'y résigner sans une sorte de suicide ; car, exister pour l'esprit, c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Le besoin de penser et de croire subsistait ; seulement il demandait une nouvelle forme. Or quelle forme pouvait-il prendre? Ce n'était pas le sensualisme, car le stoïcisme, l'avait décrié ; ce n'était pas l'idéalisme pratique, le stoïcisme, car l'épicuréisme l'avait décrié à son tour, et le scepticisme les avait ruinés l'un et l'autre, et en même temps il s'était ruiné lui-même. De là la nécessité d'une tentative tout à fait nouvelle, puisque l'esprit humain ne pouvait se fier qu'à un moyen de connaître que le scepticisme n'eût pas encore attaqué.

Le caractère commun de tous les procédés jusqu'alors employés était une certaine confiance dans la raison humaine, soit qu'elle s'appuyât sur des données sensibles, soit qu'elle s'appuyât sur elle-même. Mais la raison et la sensibilité, ayant été convaincues d'impuissance, il fallait bien rechercher s'il n'y avait pas dans l'homme une autre force, jusque-là inconnue ou trop négligée, qui, sans le secours de l'abstraction qui souvent se dissipe en chimères, ni de l'empirisme qui nous retient dans une sphère inférieure et bornée, atteigne directement la vérité, et non pas seulement la

[1] Sextus de Mitylène, flor., deux siècles après J.-C. L'édition classique de Sextus est celle de Fabricius, in-folio, Lipsiæ, 1718.

vérité relative, mais la vérité absolue, et le principe de toute vérité, son principe absolu et réel, c'est-à-dire Dieu. Le seul moyen nouveau de connaître, laissé alors à l'esprit humain, était le mysticisme. Le mysticisme est le coup de désespoir de la raison humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'âme à Dieu, ni par la raison ni par les sens, mais par une intuition immédiate. L'histoire de la philosophie grecque devait avoir et elle a eu un dernier moment illustre. Une première époque, sous Pythagore et sous les Ioniens, avait été consacrée à la philosophie naturelle ; une seconde, sous Aristote et Platon, avait été remplie par une philosophie qui, sans oublier l'univers et Dieu, avait surtout un caractère moral et humain ; la troisième et dernière époque est celle de la philosophie religieuse. Ainsi, les trois grandes époques de la philosophie grecque parcourent et éclairent les trois grands objets de la science : la nature, l'homme, Dieu.

Le caractère religieux de la troisième et dernière époque de la philosophie grecque vient aussi de causes extérieures que je me bornerai à vous rappeler rapidement. Nous sommes arrivés au second siècle de l'ère chrétienne : et alors où en était le monde ? où en était la société ? où en était la littérature ? où en était l'art ? où en était toute la civilisation antique ? La liberté grecque était finie sans retour ; la puissance romaine, à peu près achevée, commençait à se dévorer elle-même, et l'âme, abandonnée par tous les grands intérêts pratiques de l'existence, tombait à la merci des caprices d'un oisif égoïsme. De là, dans le grand nombre, les bassesses de

l'épicuréisme, et dans quelques solitaires, la folie sublime du stoïcisme; dans les arts, l'absence de toute vraie grandeur et de toute naïveté; partout le besoin d'émotions nouvelles, partout la recherche de raffinements inouïs. Il n'y avait plus rien de grand à faire en un tel monde, et le seul asile de l'âme était réellement le monde invisible : il était bien naturel de quitter alors la terre pour le ciel, et une pareille société pour le commerce de Dieu.

Ajoutez à cette cause déjà si puissante les relations de jour en jour plus fréquentes de la Grèce avec l'Orient. Or, ce qui domine dans l'Orient, nous l'avons vu, c'est le mysticisme ; l'esprit grec, en touchant l'esprit oriental, s'était empreint d'une couleur mystique jusqu'alors inconnue.

Aussi commencent à paraître de toutes parts des sectes et des écoles à moitié philosophiques, à moitié religieuses, qui toutes ont pour procédé non plus l'abstraction, non plus l'analyse, mais l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination. De là presque en même temps et Philon [1] et le gnosticisme [2] et la cabale [3], dont le com-

[1] Philon, né quelques années avant Jésus-Christ, juif qui vivait à Alexandrie au premier siècle de notre ère, est le premier auteur célèbre de ce mélange qui était dans toutes les nécessités du temps. On pourrait dire que c'est un philosophe alexandrin venu avant l'école d'Alexandrie proprement dite.

[2] Γνῶσις, connaissance par excellence, c'est-à-dire connaissance de l'Être divin. La gnose contient des éléments de toute sorte, grecs, juifs, persans. Elle est différente de la doctrine de Philon et de la cabale, mais elle y tient. Elle compte des sectateurs de divers pays et de divers cultes. Simon le Magicien, Ménandre le Samaritain et Cerinthe sont des juifs du premier siècle; Saturninus, Basilides, Carpocrate et Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesanes, presque tous Syriens, du deuxième siècle, et le Persan Manès, du troisième.

[3] La cabale est toute juive. Ses fondateurs, ou du moins ses plus

mun caractère est un mélange sans critique de la philosophie grecque et d'assez vagues traditions orientales, mélange où se rencontrent ensemble Platon, Moïse et Zoroastre, le théisme et le panthéisme, la doctrine de la création et celle de l'émanation. Mais je me hâte d'arriver à l'école qui représente le mysticisme régulier et scientifique de cette époque, je veux dire l'école d'Alexandrie.

Les Alexandrins sont les représentants fidèles de leur temps. Comme Philon, les gnostiques et la cabale, leur prétention est d'unir tout ce qu'ils connaissent : ils sont ouvertement éclectiques; le nom même vient d'eux. On les a accusés de n'avoir abouti qu'au syncrétisme; en d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On peut, en effet, très-bien leur adresser ce reproche; on peut aussi leur faire, et avec plus de

célèbres interprètes, semblent avoir été Akiba, mort 138 ans après notre ère, et son disciple Siméon Ben-Iochai, surnommé l'*étincelle de Moïse*. Voyez l'ouvrage de M. Franck, LA KABBALE, *ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1843. La conclusion de cet excellent travail, dont nous sollicitons ardemment la suite, est que, malgré bien des ressemblances et des contacts certains, la Cabale n'est ni une imitation de la philosophie de Platon, ni une imitation de l'école d'Alexandrie, ni l'œuvre de Philon, ni encore bien moins un emprunt fait au christianisme, mais une assez vieille tradition hébraïque, née vraisemblablement au temps de la captivité de Babylone, et qui s'est successivement agrandie et développée dans le commerce constant de la Judée avec la Perse. Elle offre de nombreux et frappants rapports avec le Zend-Avesta et la théologie des anciens Parses. On voit combien en cela elle ressemble à la Gnose; mais elle en diffère par d'autres côtés, et quoiqu'elle soit en grande partie composée d'éléments étrangers, elle n'en constitue pas moins dans son ensemble, selon M. Franck, une doctrine nationale et la philosophie religieuse des Hébreux.

raison, le reproche contraire. Placée entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, il était bien naturel qu'Alexandrie voulut unir l'esprit oriental et l'esprit grec; mais dans cette fusion, ce qui domine est l'esprit oriental. Elle voulut unir la religion et la philosophie, mais ce qui domine est la religion. Elle voulut unir toutes les parties de la philosophie grecque, mais ce qui domine est Platon, souvent confondu avec Pythagore. Des trois systèmes dans lesquels nous avons vu se résoudre la philosophie grecque, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, assurément on n'accusera pas l'école d'Alexandrie d'avoir fait une trop large part au scepticisme. Mais où il n'y a pas une certaine dose de scepticisme, il n'y a pas de véritable éclectisme, il n'y a place qu'à un dogmatisme intempérant. Restaient le sensualisme et l'idéalisme. Accusera-t-on l'école d'Alexandrie d'avoir trop accordé au sensualisme? Sans doute elle a voulu concilier Aristote avec Platon, mais c'est du côté de Platon qu'elle incline, et elle y incline si bien qu'elle y tombe : elle a été justement appelée la nouvelle école platonicienne. Or, une école qui se condamne à un seul élément philosophique est forcée de l'exagérer pour en tirer la philosophie tout entière; et l'idéalisme exclusif de l'école néoplatonicienne l'a bientôt entraînée dans toutes les folies du mysticisme.

Le mysticisme, c'est là le caractère véritable de l'école d'Alexandrie, c'est là ce qui lui donne un rang élevé et original dans l'histoire de la philosophie. Si le temps nous manque pour vous développer avec l'étendue con-

venable le mysticisme alexandrin [1], nous tâcherons du moins de vous présenter avec quelque précision ses traits essentiels, son principe et quelques-unes de ses conséquences.

Puisque l'école d'Alexandrie est une école mystique, ce qui y joue le principal rôle c'est la théodicée. Voyons donc quelle est cette théodicée.

Le Dieu des Alexandrins est une trinité, visible imitation de la trinité chrétienne, qui déjà se répandait dans le monde : imitation trompeuse, qui diffère essentiellement de son sublime exemplaire et lui est profondément inférieure ; comme en croyant fondre ensemble la théodicée de Platon et celle d'Aristote, la théodicée alexandrine les a l'une et l'autre altérées et corrompues.

Dieu est avant tout l'unité, l'unité absolue ; cette absolue unité est son essence ; elle constitue le Bien plutôt que le Bien ne la constitue. Mais Dieu n'est pas seulement l'unité, c'est aussi l'intelligence, une intelligence vraie et se connaissant elle-même. Enfin Dieu est un principe actif et vivant, capable de produire et de créer. Voilà la trinité alexandrine : Dieu en soi comme absolue unité, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance.

L'erreur fondamentale de cette trinité est que les trois termes dont elle se compose, les trois hypostases,

[1] Nous avons déjà rencontré et nous avons essayé de faire connaître le mysticisme alexandrin, Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. v, ***du Mysticisme***. Nous renvoyons à cette leçon qui peut servir à la fois de préparation et de confirmation à celle-ci.

pour parler la langue de l'école d'Alexandrie, ne sont point égales entre elles, qu'elles ne sont ni consubstantielles ni contemporaines, et que la première domine les deux autres. L'unité absolue est par elle-même l'essence de Dieu ; et tout ce qui n'est pas cette absolue unité, tout ce qui l'altère ou semble l'altérer, est déjà d'un ordre inférieur.

Or Dieu ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance[1]; et l'intelligence introduit ainsi dans l'unité divine la dualité, condition nécessaire de la pensée, caractère essentiel de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive.

L'école d'Alexandrie a préféré la première alternative à la seconde.

Elle a mis dans sa trinité, au-dessus de l'intelligence, une absolue unité qui, pour être et demeurer absolue, est supposée, ne fût-ce qu'un moment, sans intelligence pour être sans division. Voilà où la passion de l'unité a poussé les Alexandrins, Plotin à leur tête.

Mais d'abord qu'est-ce que l'unité absolue sans intelligence et par conséquent ne se connaissant pas? Une unité toute abstraite. Est-ce là Dieu? que nous sommes loin du Dieu de Platon et de celui d'Aristote! Aristote et Platon ne mettent rien avant le Νοῦς; le Νοῦς leur est le premier principe, τὸ πρότερον; et ils mettent dans le Νοῦς ce sans quoi il ne serait pas, la conscience, la pensée de la pensée. Mais à Alexandrie l'es-

[1] Nous avons cent fois prouvé, et nous tenons pour un point établi qu'il n'y a point d'intelligence sans conscience.

prit grec a fait place à l'esprit oriental; l'intelligence est détrônée; Dieu n'est plus une pensée que la pensée conçoive et adore; c'est une abstraction incompréhensible, indéfinissable, innomable, un pur néant.

Et puis, si l'intelligence n'est pas dans l'unité primitive, comment en viendra-t-elle? Si l'intelligence n'est pas première, elle ne sera jamais, elle ne peut plus être. C'est une pure hypothèse de parler de l'intelligence, après l'unité absolue qui ne la contient point et ne peut pas la produire. Il en est de même de la puissance. Comment sortirait-elle de l'unité absolue?

Enfin, pourquoi l'intelligence est-elle au second rang dans la trinité alexandrine, et pourquoi la puissance au troisième? Dieu, comme unité absolue, est donc supérieur à Dieu comme intelligence et comme puissance! D'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont inférieures à l'unité absolue. Voilà le principe qui dans ses conséquences nécessaires a perdu l'école d'Alexandrie. Non, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à l'intelligence et à la puissance, car que serait-ce qu'une unité inintelligente et impuissante? Non, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Qu'est-ce en effet que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité, c'est-à-dire l'unité elle-même? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et alors elle est comme si elle n'était pas; ou elle

est réelle et vivante, et elle porte avec elle la dualité et la multiplicité. La variété sort de la vraie unité; elle ne la dissout pas, elle la fait paraître. Mais pour arriver à cette conception achevée de l'unité divine, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz [1].

La psychologie des Alexandrins est appropriée à leur métaphysique. Les Alexandrins admettent dans la théorie de la connaissance humaine différents degrés : 1° la connaissance qui résulte de la sensation ; 2° la connaissance des opérations de l'âme ; 3° celle que donne l'emploi de l'analyse et de la synthèse : 4° la connaissance des vérités premières, des principes, connaissance qui se rapporte à l'intelligence à son plus haut degré ; 5° enfin une opération qui est en psychologie et dans l'âme ce qu'est dans la théodicée et dans Dieu l'unité absolue placée au-dessus de l'intelligence et de la puissance, à savoir la capacité de s'élever au-dessus de l'action et de l'intelligence. Mais, comment s'élève-t-on au-dessus de l'intelligence ? L'intelligence, même réduite à sa plus simple expression, contient une dualité dans l'intelligence humaine comme dans l'intelligence divine. Comment donc sort-on de l'intelligence, c'est-à-dire de la dualité? On en sort par ce que les Alexandrins appellent la simplification, ἅπλωσις, c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'unité pure. Et quelle est l'opération qui nous fait arriver à cette simplification, à cette réduc-

[1] A Leibnitz ajoutons Bossuet qui, dans ses *Élévations sur les Mystères*, a donné une explication philosophique de la trinité chrétienne qui compose une théodicée profonde. Voyez ce que nous disions INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ; leç. v, p. 99.

tion de l'âme à l'unité? L'extase, ἔκστασις[1]. C'est dans les écrivains de l'école d'Alexandrie qu'il faut lire, et qu'on peut lire pour la première fois, une description psychologique du phénomène de l'extase[2].

Telle est la psychologie des Alexandrins; elle dérive de leur théodicée, et elle se rattache à leur dernier but, qui, comme je vous l'ai dit, est un but religieux. Platon avait dit profondément que l'homme doit ressembler à Dieu, et qu'il y ressemble, autant qu'il est en lui, par la pensée et par l'action vertueuse, conforme à l'idée du Bien; car le Dieu de Platon est la substance même de

[1] Ce mot n'exprimait d'abord que le changement d'une chose qui perd subitement ou violemment son état ordinaire. Il s'est dit ensuite de toute émotion physique ou morale qui enlevait le corps ou l'âme à leur état normal, et il s'appliquait surtout à la folie. Ce sont les Alexandrins qui les premiers l'ont employé favorablement, et pour peindre le ravissement religieux.

[2] Sur les cinq degrés de la connaissance dans la psychologie alexandrine, voyez un passage décisif du traité de Proclus, ***de Providentia et Fato, et eo quod in nobis***, dans notre édition, t. Ier, p. 41. Voici la description du cinquième degré de la connaissance, dans le mauvais latin de l'archevêque de Corinthe, Guillaume de Morbeck :

« Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te « accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectum operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum, et μανίαν, ut vere hanc « divinam divulgant..... Omnia simili cognoscuntur, sensibile sensu, « scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quæcumque intelligit contingentia. Superintelligens autem et se ipsam ignorat, quo adjacens τῷ « unum quietem amat clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio... Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat. Videns enim, intellectuale videbit et non supra « intellectum, et quoddam unum intelliget et non αὐτὸ τὸ unum. Hanc, « amice, divinissimam Entis operationem animæ aliquis operans, soli « credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans seipsum non ab « exterioribus motibus sed ab interioribus, Deus factus... »

cette idée qui est à la tête de toutes les autres. Voilà un Dieu intelligent et bon; aussi la morale platonicienne, bien que parfois un peu contemplative encore, recommande pourtant l'action et la science; mais au lieu du Dieu de Platon, sujet et source des Idées, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue, un Dieu par conséquent auquel l'homme ne peut ressembler qu'en se faisant lui-même le plus possible absolument un: de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétique. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu; c'était assez, ce semble; l'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, ἕνωσις, c'est-à-dire la suppression de l'humanité; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au-dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Une fois le mysticisme arrivé à ce point, il est aisé de prévoir dans quels égarements il tombera. Sans doute, dans le premier âge de l'école d'Alexandrie, les hommes à la fois religieux et savants qu'elle produisit se préservèrent des excès où se précipitèrent leurs successeurs. Toutefois n'oublions pas que Porphyre prétend, dans la vie de Plotin, que son maître a été une fois honoré de la vue de Dieu. Jamblique fait des évocations et des miracles. Ouvrez Eunape, ou, si vous voulez, lisez l'extrait fidèle que nous en avons[1] donné, et vous trouverez toute l'école d'Alexandrie se

[1] FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, p. 152-200.

livrant à des opérations de théurgie qui eussent fait rougir le fondateur de l'école. Plotin en effet est après Platon et Aristote le plus grand esprit de la philosophie grecque[1]. Il présente Platon sous ce jour infidèle qu'on appelle le Néoplatonisme, mais il en a les sublimes spéculations et la beauté morale ; il est digne d'avoir inspiré plus d'un Père de l'Église et particulièrement saint Augustin. Julien est le héros du mysticisme alexandrin ; c'est un écolier d'Alexandrie devenu empereur, c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. Il a tous les préjugés de ses maîtres, avec le talent et l'énergie nécessaire pour faire voir ce que pouvait ou plutôt ce que ne pouvait pas le néoplatonisme. Julien a succombé, et avec lui l'école d'Alexandrie. Avant de s'éteindre, la philosophie grecque se ranime un peu à Athènes, et reprend quelque vie à son berceau. Proclus lui donne un dernier moment d'éclat. Proclus est un esprit du premier ordre ; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps ; il avait toute la science d'Hipparque et de Ptolémée. Il a laissé sur Euclide et sur Ptolémée des commentaires regardés comme le dernier mot des mathématiques anciennes. C'était aussi un homme d'une vaste érudition, et il avait une connaissance approfondie de toutes les religions, qu'il honorait toutes, à ce point qu'il s'appelait lui-même une sorte de prêtre universel, un hiérophante du monde entier, τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην[2].

[1] Désormais on peut lire aisément Plotin dans la belle et savante édition de M. Fr. Creuzer, Oxford, 3 vol. in-4°, 1835, et surtout dans l'excellente traduction de M. Bouillet, *Ennéades de Plotin*, 3 vol. 1857-1860.

[2] Marinus, *Vie de Proclus*, édition de M. Boissonade.

Sans parler de sa profondeur comme métaphysicien, je m'empresse de vous dire que c'est un moraliste très-pur; et je saisis cette occasion de vous assurer qu'après avoir beaucoup lu les Alexandrins, je ne leur ai jamais surpris une maxime morale équivoque. Proclus est un moraliste sévère comme l'école à laquelle il appartient; mais la vertu qu'il recommande et qu'il pratique n'est pas de ce monde. Je définirais volontiers Proclus avec son talent supérieur d'analyse et ses vastes connaissances, l'Aristote du mysticisme alexandrin. Et savez-vous par où il a fini? par des hymnes mystiques, empreints d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses désirs et de ses pensées [1].

Après Proclus, c'en est fait du néoplatonisme. Victimes de représailles terribles et d'une persécution opiniâtre, ces pauvres Alexandrins, après avoir été chercher un asile dans leur cher Orient, à la cour de Chosroès [2], revenus en Europe, se dispersent sur la face du

[1] Nous ne regrettons point d'avoir consacré bien des années de notre jeunesse à mettre au jour les ouvrages encore inédits de Proclus, puisque ce travail, trop difficile pour un début et quelque imparfait qu'il soit, nous a livré sur tous les grands problèmes de la philosophie le dernier mot de l'École d'Alexandrie, PROCLI PHILOSOPHI PLATONICI OPERA, *è codd. mss. biblioth. regiæ Parisiensis,* 6 vol., 1820-1827.

[2] Suidas, v. πρεσβεῖς. — L'École d'Athènes, fondée par les Antonins, et qui était alors le dernier asile de la philosophie néoplatonicienne, fut fermée l'an 529 de notre ère, sous le consulat de Décius, par ordre de Justinien.

monde, et la plupart se perdent et s'éteignent dans les déserts de l'Égypte, convertis pour eux en Thébaïde philosophique.

Nous sommes arrivés au terme de la philosophie grecque. Le sensualisme et l'idéalisme étaient épuisés, consommés; le scepticisme les avait détruits et s'était détruit lui-même, et n'avait laissé d'autre ressource que le mysticisme. Or, nous l'avons établi, il n'y a pas d'autres systèmes philosophiques possibles que ceux là; Ainsi donc, avec le mysticisme alexandrin la philosophie grecque est, pour ainsi dire, à son lit de mort; elle expire sans retour au sixième siècle. Pour qu'un mouvement philosophique recommence, il faut que, du sein de la grande révolution qui emporte l'antiquité grecque et romaine, sorte un nouveau monde qui produise peu à peu une nouvelle philosophie.

# NEUVIÈME LEÇON

## PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

Philosophie scholastique. Son caractère et son origine. — Division de la scholastique en trois époques. — Première époque : la philosophie subordonnée à la théologie. Elle travaille sur l'*Organum* d'Aristote. — Seconde époque : alliance de la philosophie et de la théologie. C'est la belle époque de la scholastique. Elle est préparée par l'importation en Europe de la physique et de la métaphysique d'Aristote, par une certaine connaissance de la philosophie arabe et juive, et par la fondation de l'Université de Paris. — École dominicaine : Albert et saint Thomas. École franciscaine : saint Bonaventure, Duns Scot, Roger Bacon. Lutte des deux écoles. — Troisième époque. Naissance de l'indépendance philosophique Querelle du nominalisme et du réalisme qui représente l'idéalisme et le sensualisme dans la scholastique. — Occam. Ses partisans et ses adversaires. — Décri des deux systèmes et de la scholastique. — Mysticisme. Gerson. Sa *Théologie mystique*. — Fin de la scholastique.

Nous avons vu constamment jusqu'ici, dans l'Inde et dans la Grèce, la philosophie sortir de la religion; et en même temps nous avons vu qu'elle n'en sort pas immédiatement, et qu'elle traverse une époque en quelque sorte préparatoire, où elle essaye ses forces, réduite à l'emploi modeste d'ordonner et de régulariser des croyances qu'elle n'a pas faites, en attendant le moment où elle pourra chercher elle-même la vérité à ses risques et périls. La philosophie moderne présente le même spectacle. Elle est aussi précédée d'une époque qui lui sert d'introduction et pour ainsi dire de vestibule.

Cette époque est la scholastique. Comme le moyen âge est le berceau de la société moderne, de même la scholastique est celui de la philosophie moderne. Ce que le moyen âge est à la société nouvelle, la scholastique l'est à la philosophie des temps nouveaux. Or, le moyen âge n'est pas autre chose que le règne absolu de la religion chrétienne, et par suite de l'Église, dont les pouvoirs politiques ne sont que les instruments plus ou moins dociles. La scholastique, ou philosophie du moyen âge, ne pouvait donc pas être autre chose que le travail de la pensée au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité ecclésiastique.

Telle est la philosophie scholastique. Son emploi est borné, ses limites bien étroites, son existence précaire, inférieure, subordonnée. Eh bien! là encore la philosophie est la philosophie; et à peine avec le temps s'est-elle un peu fortifiée, à peine la main qui était sur elle s'est-elle retirée ou est-elle devenue moins pesante, que la philosophie reprend son allure naturelle, et qu'elle produit encore les quatre systèmes qu'elle a déjà produits et dans l'Inde et dans la Grèce.

A mesure qu'on avance dans l'histoire de l'humanité, la chronologie s'éclaircit et se fixe. Dans l'Inde, faute d'une chronologie certaine, nous n'avons pas osé établir les dates relatives des systèmes et déterminer le rang de l'école qui correspond le mieux à la philosophie scholastique dans l'Occident. Quand a commencé la Mimansa[1]? L'induction nous porte à croire que la Mimansa a dû précéder le Sankhya; cependant, dans cette Inde où tout

[1] Voyez plus haut, leç. v. p. 127.

dure si longtemps, où tout subsiste à côté de tout, les faits nous montrent la Mimansa à une époque assez récente. Ainsi Koumarila, le fameux docteur Mimansa dont je vous ai parlé, est du quatorzième siècle de notre ère. En Grèce nous savons au moins avec certitude quand a commencé la philosophie ; elle a commencé six siècles avant notre ère avec Thalès et Pythagore. Mais l'époque qui précède, celle des mystères, est couverte d'épaisses ténèbres. Que s'est-il passé entre Orphée et Pythagore, entre Musée et Thalès? Comment l'esprit humain a-t-il été du sanctuaire des temples aux écoles de l'Ionie et de la grande Grèce? Nous le savons mal, ou plutôt nous ne le savons pas. Nous sommes plus heureux au moyen âge. Nous savons non-seulement quand la scholastique est née et quand elle a péri, mais nous savons quel a été son développement entre ces deux extrémités; nous connaissons son point de départ, son progrès, sa fin.

Quand est née la scholastique? C'est demander quand est né le moyen âge; car la scholastique est l'expression philosophique du moyen âge. Le moyen âge a été conçu, pour ainsi dire, au premier siècle de l'ère chrétienne; mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe. Or, si la religion chrétienne a triomphé d'abord avec Constantin, elle n'est arrivée à la domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordements barbares, fût devenu plus ferme, et capable de recevoir les fondements de la société nouvelle

que l'Église portait dans son sein. L'Europe et l'Église ne se sont véritablement assises qu'au temps de Charlemagne, et à l'aide de Charlemagne. Charlemagne est le génie du moyen âge ; il l'ouvre à la fois et le constitue. Il représente essentiellement l'idée de l'ordre ; c'est par dessus tout un esprit organisateur. Il avait plus d'une tâche à accomplir, et il a suffi à toutes. 1° Il fallait fonder l'ordre matériel, en finir avec ces invasions de toute espèce, qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'opposaient à tout établissement fixe. Aussi, d'une main Charlemagne a arrêté les Sarrasins au Midi, de l'autre les Barbares du Nord, dont lui-même il descendait ; il a mêlé en sa personne, lui fils de Franc, mais né sur les bords de l'Oise, les Francs, les Gaulois, les Gallo-Romains, et de ces divers éléments fondus ensemble il a composé, et fortement établi, entre le Rhin et l'Océan, les Alpes et les Pyrénées, cette nation nouvelle, originairement si mêlée et deplus en plus une, qui devait être la France. 2° Il fallait fonder l'ordre moral. On ne le pouvait que sur la base de la seule autorité morale du temps, l'autorité religieuse ; aussi ce Charles, dont la personnalité était si forte, n'a pas hésité à re-

[1] Défense de l'Université et de la philosophie, discours du 21 avril 1844 : « Quel est, à l'entrée du moyen-âge, ce personnage extraordinaire, fils de Franc et lui-même presque sans culture, mais portant dans son sein tous les instincts qui font le grand homme : le génie de la guerre, le génie de la législation, le génie surtout de l'organisation, aussi passionné qu'Alexandre, aussi réfléchi que César, jeté par le sort au milieu des ruines de l'empire romain et parmi les flots de peuplades à demi sauvages, et là ne rêvant qu'ordre et discipline, barbare qui soupire après la civilisation, conquérant dont toutes les entreprises sont des conceptions politiques! »

demander la couronne qui était déjà sur sa tête à l'autorité pontificale. 3° Il fallait fonder l'ordre scientifique. C'est Charlemagne, ou c'est à l'exemple de Charlemagne, que ses successeurs ou ses rivaux, Charles le Chauve et Alfred le Grand, ont de toutes parts recherché les moindres étincelles de l'ancienne culture, pour rallumer le flambeau presque éteint de la science. C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholæ*[1]. Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors ; aussi la science d'alors fut-elle appelée *scholastique*. Voilà l'origine de la chose et du mot. Et où Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer des écoles? Là où il y avait le plus d'instruction encore, le plus de loisir pour en acquérir, le devoir aussi d'en répandre le bienfait, c'est-à-dire auprès des siéges épiscopaux et dans les grands monastères. Oui, les couvents sont le berceau de la philosophie moderne, comme les mystères avaient été celui de la philosophie grecque ; et la scholastique est empreinte, dès sa naissance, d'un caractère ecclésiastique.

Maintenant que vous connaissez son origine, voyons quelle a été sa fin. La scholastique a fini quand a fini le moyen âge ; et le moyen âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui est tou-

[1] Voyez l'ouvrage de Launoy, *de Scholis celebrioribus seu a Carolo Magno seu post Carolum per Occidentem instauratis*, 1672; et le *Discours* de l'abbé Lebeuf *sur l'état des sciences dans l'étendue de la monarchie française sous Charlemagne*, 1734.

jours due à la puissance religieuse, a revendiqué et conquis son indépendance. Il ne se pouvait pas que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvements de la société, ne revendiquât aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Je dis peu à peu ; car la révolution qui a fait passer la philosophie de l'état de servante de la théologie à celui de puissance indépendante, ne s'est pas accomplie en un jour ; elle a commencé dès le quinzième siècle, mais elle a été terminée beaucoup plus tard, et la philosophie moderne ne date véritablement, vous le savez, que de Bacon et de Descartes.

Voilà donc les deux points extrêmes posés ; d'une part le siècle de Charlèmagne, de l'autre celui de Bacon et de Descartes, le huitième siècle et le dix-septième. Reste à déterminer ce qui s'est passé entre ces deux points extrêmes.

Qu'est-ce que le commencement de la scholastique? la soumission absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est-ce que la fin de la scholastique? la fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la pensée. Donc, le milieu de la scholastique doit avoir été un milieu aussi entre l'asservissement et l'indépendance, une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui. De là trois moments distincts dans la scholastique : 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie ; 2° alliance de la philosophie et de la théologie ; 3° commencement d'une séparation, faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, et aboutit à l'enfantement de la philosophie moderne.

La première époque de la scholastique n'est pas autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme sur le fond de la théologie chrétienne. La théologie comprenait, avec les saintes Écritures, les saints Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient ignorés hors de Constantinople. Toutes les ressources de la philosophie se réduisaient à l'*Organum* d'Aristote[1], traduit en latin, avec quelques écrits médiocres, demi-littéraires et demi-philosophiques, qui renfermaient le peu de connaissances échappées à la barbarie : c'étaient les écrits de Boëce[2], de Mamert[3], de Capella[4], de Cassiodore[5], d'Isidore[6], de Bède le Vénérable[7], d'Alcuin enfin que Charlemagne mit à la tête de cette régénération de l'esprit humain[8].

[1] Ou plutôt à quelques-unes de ses parties. Car à parler rigoureusement on ne connaissait alors de l'*Organum* que l'*Introduction de Porphyre*, les *Catégories* et l'*Interprétation*. Voyez nos FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, p. 70, sqq.

[2] Né en 470 ; sénateur du roi goth Théodoric, commente Aristote, écrit le traité *de Consolatione philosophiæ* dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité. *Opera*, Bâle, 1570, 1 vol. in-fol.

[3] De Vienne en Dauphiné, m. vers 477 après J. C. *De Statu animæ*. Souvent réimprimé.

[4] Marcien Capella, de Madaure en Afrique, fl. 474. *Satyricon de Nuptiis philologiæ et Mercurii, et de* VII *artibus liberalibus*. La dernière et bonne édition est celle de Kopp, in-4°, 1836.

[5] Né à Squillace, v. 480, m. en 575. *De septem Disciplinis*. Opp., 2 vol. in-fol. Rouen, 1679.

[6] Évêque de Séville, m. 636. Opp., Romæ, 1796, 7 vol. in-4.

[7] Anglo-Saxon, né 673, m. 735. Opp., Cologne. 1612, 8 vol. in-folio.

[8] Né à York, 726, m. 804. Opp., Ratisbonne, 3 vol. in-fol., 1777. eut pour élève Rhabanus Maurus, mort archevêque de Mayence, en 856. Opp, 6 vol. in-fol. Colog., 1626. Voyez sur quelques écrits inédits de dialectique de Rhaban les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, p. 104-110, et p. 311.

Pour bien comprendre cette première époque, il ne faut jamais séparer dans son esprit saint Augustin et l'*Organum;* delà la grandeur du fond et la pauvreté de la forme. On rencontre alors un ordre d'idées bien supérieur à ces temps barbares; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de voir des profondeurs dans ces premiers essais de la philosophie du moyen âge : c'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut rapporter son admiration. Quant à la forme, elle est, comme je vous l'ai dit, pauvre, faible, incertaine, et cette forme est alors toute la philosophie.

Telle est l'enfance de la scholastique. Mais peu à peu le chaos du moyen âge se débrouille, les écoles carlovingiennes se développent, et de siècle en siècle se fait sentir un progrès continu et de plus en plus marqué. Si les maîtres de cette première époque se ressemblent dans leur soumission sans borne à l'Église, ils sont divers comme hommes, comme penseurs, et comme appartenant à différents temps. La philosophie n'est toujours pour eux que la forme de la théologie; mais cette forme se modifie et se perfectionne successivement entre leurs mains. Bornons-nous à citer quelque noms.

Jean Scot[1] se distingue par une érudition assez rare

[1] Joannes Scotus Erigena, ainsi nommé parce qu'il était Irlandais, vécut à la cour de Charles le Chauve, qui le protégea; tombé en disgrâce, il retourna en Angleterre, sur l'invitation d'Alfred le Grand, et enseigna à Oxford, où il mourut en 886. Il a traduit en latin Denis l'Aréopagite. Ses autres ouvrages sont : 1° *De divina Prædestinatione et Gratia,* dans la collect. de Maugin, t. I$^{er}$, p. 103 sqq.; Paris, 1650.

pour avoir trompé sur son originalité. Il savait le grec, et il a traduit Denis l'Aréopagite. Or, Denis l'Aréopagite est un écrivain mystique, qui réfléchit plus ou moins le mysticisme alexandrin. Jean Scot avait puisé dans ce commerce une foule d'idées depuis longtemps perdues en Europe et qui parurent bien nouvelles lorsqu'il les produisit dans ses deux ouvrages, l'un sur la *Prédestination et la Grâce*, l'autre sur la *Division des Êtres*. Comme ces idées n'avaient de racines ni dans les études ni dans les tendances du temps, elles l'étonnèrent plus qu'elles ne l'instruisirent, et de nos jours elles ont ébloui ceux qui n'en connaissaient pas l'origine. Jean Scot n'est point un profond métaphysicien, comme on le croit en Allemagne, c'est tout simplement un Alexandrin attardé, qui aurait dû naître trois ou quatre siècles plus tôt ou plus tard.

Le vrai métaphysicien de cette époque est Saint-Anselme, né en 1034 à Aoste en Piémont, prieur et abbé du Bec en Normandie, mort archevêque de Cantorbéry en 1109. On lui a donné le surnom de second saint Augustin. Parmi ses écrits[1], il en est deux dont je vous citerai au moins les titres, car les titres en indiquent l'esprit, et révèlent déjà un progrès remarquable. L'un est un monologue où saint Anselme suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison; fiction bien

2° *De divisione Naturæ*, lib. V, éd. Th. Gale, in-fol., Oxford, 1681. Il y en a une réimpression récente, Munster, in-8, 1838.

[1] Opp., 1 vol. in-fol., 1675.

hardie pour le onzième siècle : il est intitulé *Monologium, seu exemplum meditandi de ratione fidei*, Monologue, ou modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour arriver raisonnablement à la foi[1]. L'autre s'appelle *Proslogium, seu Fides quærens intellectum*, Allocution, ou la Foi qui tente de se démontrer elle-même. Dans le premier écrit, saint Anselme ne se suppose pas en possession de la vérité, il la cherche; dans le second il se suppose en possession de la vérité, et il essaye de la démontrer[2]. Le nom de saint Anselme est attaché

[1] *Monologium.* — « *Præfatio*.... Quæcumque autem ibi dixi, sub per« sona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius « non animadvertisset, prolata sunt... Quæ de Deo necessario credimus, « patet quia ea ipsa quislibet, si vel mediocris ingenii fuerit, sola ra« tione sibimetipsi magna ex parte persuadere possit. Hoc cum multis « modis fieri possit, meum modum hic ponam, quem estimo cuique « homini esse aptissimum. » Ce mode consiste à tirer toutes les vérités théologiques d'un seul point, l'essence de Dieu ; et l'essence de Dieu de l'idéal unique de beauté, de bonté, de grandeur que tous les hommes possèdent et qui est la mesure commune de tout ce qui est beau, bon, grand. Cet idéal unique doit exister, puisqu'il est la forme nécessaire de tout ce qui est. « Est ergo aliquid unum, quod, sive essen« tia sive natura sive substantia dicitur, optimum et maximum est, et « summum omnium quæ sunt. » Cette unité est Dieu : de là saint Anselme tire en soixante-dix-neuf chapitres les attributs de Dieu, la Trinité, la création, la relation de l'homme à Dieu, enfin toute la théologie.

[2] *Proslogium* : « *Proœmium*. Postquam opusculum quoddam velut « exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quo« rumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ « nesciat investigantis, edidi, considerans illud esse multorum concate« natione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte pos« set inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam « se solo indigeret... » Cet argument est celui du *Monologium* resserré. Le plus insensé athée, *insipiens*, a dans la pensée l'idée d'un bien souverain au-dessus duquel il n'en peut concevoir un autre. Ce souverain bien ne peut exister seulement dans la pensée, car la pensée pourrait le concevoir comme n'existant pas. Elle ne le peut, donc ce souverain bien

à l'argument qui de la seule idée d'un *maximum* absolu de grandeur, de beauté, de bonté, tire la démonstration de l'existence de son objet, lequel ne peut être que Dieu. Sans citer saint Anselme, que très-probablement il ne connaissait pas, Descartes a de nouveau mis au jour cet argument dans les *Méditations*, lorsque, sur la simple idée d'un être parfait, il établit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu[1]. Leibnitz, en reprenant l'argument cartésien, le rapporte à saint Anselme; mais il eut pu remonter plus haut : il l'eut trouvé dans le génie de l'idéalisme platonicien et chrétien, et il était digne de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz de le puiser à cette source et de le répandre dans la philosophie moderne.

Dans cette revue rapide, comment passer sous silence le fameux, le hardi, l'infortuné Abélard[2]? Il est à peu

existe hors de la pensée, donc Dieu existe. Le *Proslogium* se compose de vingt-six petits chapitres; il a pour texte ce passage : *Dixit insipiens in corde suo* : *Non est Deus*. Un moine de Marmoutier, Gaunillon, combattit l'argument de saint Anselme dans un petit écrit sous ce titre : *Liber pro Insipiente*. Anselme y répondit dans son *Liber apologeticus contra Gaunillonem*. — Nous avons exposé plus au long la doctrine de saint Anselme, surtout en ce qui regarde le nominalisme et le réalisme, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, p. 140 et suiv. Voyez la traduction des deux écrits de saint Anselme, de celui de Gaunillon et de la réponse de saint Anselme, par M. Bouchitté, *Du rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle*, in-8, 1842; et *Saint Anselme de Cantorbéry*, par M. de Rémusat, livre IIe, *Doctrines de saint Anselme*, in-8, 1853.

[1] Voyez sur l'argument de Descartes PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. II, p. 50-58, PHILOSOPHIE DE KANT, leç. VI, p. 207-212, et plus bas dans ce volume, leçon XIe.

[2] Né à Palais, près Nantes, en 1079, mort en 1142. Ses œuvres ont été recueillies par Amboise, Paris, 1616, in-4. Cette édition contient entre autres ouvrages les Lettres d'Abeilard et d'Héloïse, et l'Introduction à la théologie. L'*Ethica* a été imprimée dans le *Thesaurus anecdotorum*

près le père du rationalisme moderne ; il est le premier qui ait appliqué la critique philosophique à la théologie, et fondé une école de libre et trop libre interprétation. En métaphysique, disciple tour à tour de Roscelin[1] et de Guillaume de Champeaux[2], il les a vaincus tous les deux, et il a introduit, entre le nominalisme de l'un et le réalisme de l'autre, un système nouveau, le conceptualisme . Enfin, comme professeur, il a eu de prodigieux succès qui contribuèrent à l'établissement de l'Université de Paris[4].

*novissimus* de B. Pez, t. IV ; la *Theologia christiana* et l'*Hexameron* dans le *Thesaurus anecdotorum* de Martène, t. V. Nous avons donné une nouvelle et complète édition de tous ces ouvrages en 2 vol. in-4, PETRI ABÆLARDI OPERA, et mis au jour pour la première fois ses traités de dialectique et le *Sic et non*, avec une introduction et des notices sur divers manuscrits du neuvième, dixième, onzième et douzième siècles, 1 vol. in-4, Nous avons reproduit cette introduction et ces notices dans les *Fragments de philosophie scholastique*.

[1] Sur Roscelin, voyez *Fragments de philosophie scholastique*, p. 57, 119, etc.

[2] Sur Guillaume de Champeaux, *ibid.*, p. 152 et 332.

[3] *Ibid.*, p. 224, etc. Voyez aussi PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VIII, p. 358-360.

[4] Qu'il nous soit permis de placer ici le portrait d'Abélard, par lequel s'ouvre le travail spécial que nous avons consacré à cet homme célèbre, *Fragments de philosophie scholastique*, p. 2 : « Abélard, de Palais, près Nantes, après avoir fait ses premières études en son pays et parcouru les écoles de plusieurs provinces pour y augmenter son instruction, vint se perfectionner à Paris, où d'élève il devint bientôt le rival et le vainqueur de tout ce qu'il y avait de maîtres renommés : il régna en quelque sorte dans la dialectique. Plus tard, quand il mêla la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir ni la terre à les nourrir. Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule ; le désert où il se retirait devenait peu à peu un auditoire immense. En philosophie, il intervint dans la plus grande querelle du temps, celle du réalisme et du nominalisme, et il créa un système in-

Jean de Salisbury est un homme éclairé et poli que blesse profondément la grossièreté des études de son temps et le jargon de la scholastique[1]. Pierre le Lombard avait compilé les Pères de l'Église, et essayé ce qu'on appellerait aujourd'hui une concordance des arguments puisés à ces différentes sources; il les avait mis dans un ordre si méthodique et si commode à l'enseignement que son livre a fait loi dans les écoles et y a régné pendant plusieurs siècles[2].

On ne pouvait guère aller plus loin avec le seul *Organum*. Pour avancer, il fallait à l'esprit humain de nou-

termédiaire. En théologie, il mit de côté la vieille école d'Anselme de Laon, qui exposait sans expliquer, et fonda ce qu'on appelle le rationalisme. Et il ne brilla pas seulement dans l'école; il émut l'Église et l'État, il occupa deux grands conciles, il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnauld de Brescia. Enfin, pour que rien ne manquât à la singularité de sa vie et à la popularité de son nom, ce dialecticien, qui avait éclipsé Roscelin et Guillaume de Champeaux, ce théologien contre lequel se leva le Bossuet du douzième siècle, était beau, poëte et musicien; il faisait en langue vulgaire des chansons qui amusaient les écoliers et les dames; et chanoine de la cathédrale, professeur du cloître, il fut aimé jusqu'au plus absolu dévouement par cette noble créature, qui aima comme sainte Thérèse, écrivit quelquefois comme Sénèque, et dont la grâce devait être irrésistible, puisqu'elle charma saint Bernard lui-même. Héros de roman dans l'Église, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion, tout concourut à faire d'Abélard un personnage extraordinaire. » Voyez encore, voyez surtout l'ouvrage à la fois si exact et si élégant de M. de Rémusat, *Abélard*, 2 vol., 1845.

[1] Comme on le voit dans le *Policratus, seu de Nugis curialium et vestigiis philosophorum*, lib. VIII. Sur Jean de Salisbury, comme élève d'Abélard, voyez *Fragm. philos.*, p. 304. M. Giles a donné à Oxford, en 1848, en cinq volumes, une édition complète des ouvrages de cet homme d'esprit et de goût égaré dans la scholastique.

[2] De Novare, professeur de théologie à Paris, mort en 1164. *Sententiarum libri IV*. De là son surnom de *Magister sententiarum*. Il y a mille éditions de toute forme de ce manuel théologique.

veaux secours. Il les trouva dans les autres ouvrages d'Aristote restés jusqu'alors ignorés de l'Europe occidentale, et qui à la fin du treizième siècle nous arrivèrent de divers côtés, surtout par les écoles arabes d'Espagne.

Le Mahométisme s'était répandu dans une grande partie de l'Afrique et de l'Asie et jusqu'au sein de la péninsule espagnole. Il avait fondé un vaste empire qui peu à peu s'était civilisé; et peu à peu aussi cette civilisation avait porté ses fruits; elle avait eu sa littérature, sa poésie, ses arts, en particulier la plus riche et la plus brillante architecture, de nombreuses et florissantes écoles, en Maroc, en Égypte, en Syrie, en Perse, en Andalousie : elle devait avoir aussi et elle a eu sa philosophie, qu'on appelle la philosophie arabe, et qui serait plus justement nommée philosophie musulmane, puisqu'elle embrasse toutes les contrées soumises à la religion de Mahomet. Cette philosophie s'est développée comme l'avait fait auparavant la philosophie indienne et la philosophie grecque : d'abord, elle n'est qu'un commentaire du Coran, puis elle s'émancipe plus ou moins, et elle finit par une indépendance qui alarme l'orthodoxie et provoque une énergique réaction. Elle est originale en ce sens que, prise dans son ensemble, elle porte le caractère de la race qui a produit Mahomet et donné au monde la civilisation musulmane, à savoir, l'exaltation à la fois et un raffinement poussé jusqu'à la subtilité; mais en même temps il faut bien reconnaître qu'elle n'a pas apporté à l'esprit humain une seule idée nouvelle, et cela parce qu'au lieu

de suivre son propre génie elle s'est bornée à recueillir et à commenter la philosophie qu'elle rencontrait, se survivant à elle-même et à moitié morte sur les côtes orientales de la Méditerranée, la philosophie grecque, surtout celle d'Aristote conservée dans ses derniers interprètes alexandrins. Voilà le trait général de la philosophie musulmane; son histoire réfléchit celle du péripatétisme, avec ses innombrables divisions et subdivisions, et tel qu'on l'avait enseigné en Afrique et en Asie, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à Simplicius et Jean Philopon. Elle commence à peu près vers le neuvième siècle et décline à la fin du douzième.

Les principaux représentants de cette époque de l'histoire de la philosophie plus curieuse qu'importante, sont Al-Farabi[1], Avicenne[2], Ibn-Tophail[3], Algazel[4], et

[1] Al-Farabi, du dixième siècle, fleurit à Bagdad, à Alep, à Damas. Nous ne connaissons de lui que *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quæ latina lingua conscripta reperiri potuerunt*. Paris, 1638; et deux opuscules publiés et traduits par M. Schmölders, *Documenta philosophiæ Arabum*, Bonnæ, 1836.

[2] Avicenne, Ibn-Sina, Persan, né à Bochara, vers 980, vécut à la cour d'Ispahan, et mourut en 1036. Il est célèbre surtout comme médecin. Nous n'avons eu entre les mains d'autres écrits philosophiques d'Avicenne que sa Métaphysique, *Metaphysica Avicennæ, sive ejus prima philosophia*, Venetiis, 1495, in-fol.; et la *Logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne*, par Vatier, Paris, in-12, 1658.

[3] Ibn-Tophail, Espagnol d'Andalousie, fleurit au douzième siècle à Grenade, et mourut au Maroc. Pococke a traduit en latin son principal ouvrage, *Philosophus autodidactus*, Oxonii, in-4°, première édition, 1671, et deuxième édition, 1700.

[4] Al-Gazel, Al-Gazali, né à Tous, ville du Khorasan, enseigna avec le plus grand succès à Bagdad; et, après avoir fait le pélerinage de la Mecque et visité Damas, Jérusalem et Alexandrie, il revint mourir en sa ville natale vers 1127. Le seul ouvrage d'Algazel, traduit en latin et imprimé, *Logica et philosophia Al-Gazelis Arabis*, Venetiis, 1506, ne

cet Averroès dont l'enthousiasme de ses contemporains et de ses disciples a osé dire : la nature interprétée par Aristote, Aristote interprété par Averroès. Tous ces philosophes ne diffèrent entre eux que comme leurs maîtres d'Alexandrie, par une tendance ou plus rationelle ou plus mystique. Averroès lui-même est sans doute un esprit étendu et puissant, mais qui s'agite dans un passé

contient pas sa vraie philosophie. Il paraît qu'il s'était vite dégoûté de la spéculation, et qu'il était devenu sceptique, mais sceptique seulement en philosophie, et attaquant tous les systèmes pour forcer l'esprit à se réfugier dans le mysticisme. Algazel est un Soufi qui combat les philosophes avec leurs propres armes (sur le Soufisme ou mysticisme musulman, voyez le savant écrit de M. Tholuk, *Sufismus, sive theolophia Persarum pantheistica*, Berlin, 1821). Étonné de rencontrer jusque sur les bords de l'Euphrate, au douzième siècle, un genre de scepticisme sur lequel nous avions déjà appelé l'attention et que nous nous proposions de combattre de toutes nos forces (voyez plus haut dans ce volume, leç. IV, p. 106 et 107), nous exhortâmes vivement un jeune orientaliste italien que les révolutions politiques avaient jeté en France, à étudier pour lui-même et pour nous un manuscrit d'Al-Gazel que possède la bibliothèque royale de Paris, et qui a pour titre : *Celui qui délivre de l'erreur et qui expose l'état vrai des choses*. On peut voir le fruit des premières études de M. Pallia dans un mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, le 15 juillet 1837, *Mémoires, savants étrangers*, t. I[er], p. 155-193. La mort de M. Pallia ayant arrêté un travail si heureusement commencé, nous priâmes M. Schmölders, qui était alors à Paris, de vouloir bien achever l'œuvre interrompue; de là l'*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, par Auguste Schmölders, Paris, 1842. M. Schmölders traduit un peu différemment que M. Pallia le titre de l'ouvrage d'Algazel : *Ce qui sauve des égarements et ce qui éclaircit les ravissements*. Et il ajoute cette note : « Si l'on voulait paraphraser le titre rimé qui, comme les titres de presque tous les ouvrages arabes, est un peu obscur et vague, on pourrait dire : Avertissements sur les erreurs des sectes, suivis de notices sur les extases des Soufis. » C'est bien là du moins l'objet de l'ouvrage intéressant et curieux du théologien de Bagdad; son procédé est le scepticisme, son but et sa conclusion est le Soufisme.

stérile au lieu de suivre le mouvement du monde. Quoique né au milieu du douzième siècle[1], c'est un homme du cinquième ou du sixième, pour lequel le temps n'a pas marché, et qui semble n'avoir connu ni le mosaïsme, ni le christianisme, ni le mahométisme lui-même, tant il a peu profité de leurs lumières. C'est un autre Alexandre d'Aphrodise, et il n'ajoute guère à celui-ci que ce qu'il emprunte aux commentateurs des âges suivants, à Themistius ou à Simplicius, qui couvraient et étouffaient les grandes lignes de la philoso-

[1] Averroès, Ibn-Roschd, né à Cordoue en 1120, mort vers 1198 au Maroc après une carrière brillante et agitée. Il était jurisconsulte, médecin, mathématicien, philosophe. Nous avons d'Averroès divers ouvrages traduits en latin et imprimés à part, un commentaire sur les deux traités d'Aristote, *les parties des animaux* et *la génération*, traduit par un médecin juif d'Espagne, Jacob Mantin, in-folio, Romæ, 1521, avec un privilége de Léon X; un commentaire sur les *Analytiques postérieurs*, avec des paraphrases des *Topiques*, des *Arguments sophistiques*, de la *Rhétorique*, de la *Poétique*, et quelques autres écrits logiques, traduits par un juif nommé Abraham de Balmes, in-fol., Venetiis, 1523. On a rassemblé tous les commentaires d'Averroès dans la belle édition latine d'Aristote, donnée par les Juntes, en onze volumes in-fol., à Venise, en 1552. C'est dans le neuvième volume qu'est la réponse d'Averroès à la polémique d'Algazel contre la philosophie, réponse appelée *Destruction des destructions d'Algazel*, avec deux autres écrits de la *béatitude de l'âme* et *de l'intelligence*. Cette belle et riche édition a été reproduite à Venise, petit in-4°, en 1560, même nombre de volumes. — Sur Averroès, voyez l'ingénieux et savant écrit de M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1852, qui jette de si vives lumières sur toute la philosophie arabe. Nous regrettons seulement que M. Renan, faute de connaître assez la philosophie grecque, se soit laissé séduire à la théodicée panthéiste d'Averroès, qui lui-même, abusé par les commentateurs alexandrins les moins sûrs, a méconnu et embrouillé la théodicée d'Aristote, imparfaite sans doute, mais où la base du théisme est au moins très-nettement posée, c'est-à-dire l'idée d'un premier moteur qui ne tombe pas dans le mouvement, et d'un principe essentiellement intelligent, qui par conséquent a conscience de son intelligence.

phie d'Aristote sous la poussière de subtilités et d'abstractions chimériques, comme les néoplatoniciens corrompaient de leur côté la philosophie de Socrate et de Platon par des interprétations d'un mysticisme bien souvent extravagant.

Cependant les écoles musulmanes jouissaient d'une renommée qui retentissait dans l'Europe entière, et celles d'Espagne, par leur voisinage, attirèrent de bonne heure les Français amateurs de connaissances nouvelles. Ainsi déjà, au dixième siècle, Gerbert d'Aurillac, qui depuis devint pape sous le nom de Sylvestre II, alla étudier à Cordoue et à Séville, et en rapporta, avec les chiffres arabes, des notions mathématiques et astronomiques[1] fort supérieures à celles de ses contemporains, qu'il essaya d'introduire dans les monastères institués par lui à Aurillac sa patrie, à Reims, à Chartres, à Bobbio. Mais c'étaient surtout les Juifs qui, séjournant habituellement en Espagne, en Perse, en Maroc et en Syrie, tolérés, favorisés même sous les Abassides, puisèrent dans les écoles musulmanes un savoir inconnu à l'Occident. Ils traduisirent en hébreu plusieurs philosophes arabes; ces traductions se traduisirent bientôt en latin, et se répandirent, de proche en proche, jusque dans Paris. Les Juifs ont été à cette époque, si l'on peut s'exprimer ainsi, des espèces de courtiers philosophiques. Eux-mêmes produisirent à leur tour des

[1] Sur Gerbert, voyez *Fragments de philosophie scholastique*, Appendice, p. 291, etc.

philosophes, entre autres Avicebron[1] et Maimonide[2]. Vous jugez quelle fermentation s'alluma dans les

[1] Avicebron n'était jusqu'ici qu'un nom célèbre; c'est un savant juif français, M. Münck, qui en a fait un personnage vraiment historique, dont on connaît assez bien maintenant la vie et les ouvrages; voyez *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859. Ce mystérieux Avicebron n'est autre qu'un juif espagnol, nommé Salomon ben-Gebirol, né à Malaga au onzième siècle, élevé à Saragosse et mort à Valence. Il était poëte aussi bien que philosophe, et M. Münck en cite des vers empreints de la touchante mélancolie qui caractérise la poésie d'une race opprimée. Il avait composé divers écrits philosophiques, dont le plus célèbre est le *Fons vitæ*, que lés scholastiques du treizième siècle citent si souvent et que jusqu'ici personne ne connaissait. M. Münck en a découvert des extraits hébreux, de la main d'un savant juif nommé Falaquera, extraits qu'il a traduits en français avec des notes critiques et explicatives. Il a de plus découvert une traduction latine de *la Source de vie*, et il en a donné une analyse détaillée. C'est un dialogue entre le maître et le disciple. La doctrine elle-même est le péripatétisme arabe avec une nuance néoplatonicienne; elle n'aurait donc pas plus d'importance que toute autre doctrine de ce genre qui se rencontre dans les philosophes musulmans du onzième et du douzième siècle, si en dépit de ses maîtres anciens et modernes, d'Alexandrie ou d'Espagne, Ibn-Gebirol n'était resté juif, et n'avait gardé la marque du mosaïsme dans une très-forte intervention de la volonté, qui joue chez lui le rôle de l'unité dans la théodicée alexandrine (voyez plus haut, leçon VIII), et qui est donnée comme l'attribut essentiel de l'être premier, la cause première, le principe de toute forme, la raison à la fois et l'instrument de la création. Voilà la première hypostase, qu'en vain on chercherait dans tous les alexandrins, et qui nous ramène à la fois à la pure doctrine de Platon dans le *Timée* et à celle de Moïse dans la *Genèse* : « Divina voluntas, dit la version latine citée par M. Münck, p. 212, est causa prima agens; idcirco forma omnium est in ejus essentia ad modum quo forma omnis causati est in sua causa, et exemplatum in suo exemplari, secundum formam quam habet; scilicet in causa rei est ut res sit hujusmodi vel formæ hujus. » C'est par ce trait que le livre retrouvé est vraiment original et essentiellement juif, plus original et plus juif que celui de Spinoza lui-même, qui, sans s'en douter, et en croyant être très-novateur, revenait, par un détour, à la vieille doctrine de l'émanation.

[2] Né à Cordoue au milieu du douzième siècle. Sous les Almohades, aussi fanatiques, aussi persécuteurs que les Abassides avaient été éclairés et tolérants, Maimonide fut forcé d'abjurer le judaïsme, quitta l'Es-

écoles françaises, lorsqu'au lieu de quelques parties de l'*Organum* ou même au lieu de tout l'*Organum*,

pagne, se réfugia en Afrique, séjourna quelque temps à Fez, toujours contraint de cacher sa religion, et il ne commença à respirer un peu librement qu'en Égypte, à la cour de Saladin, où sa science médicale le mit en grand crédit. Il mourut au Caire dans les premières années du treizième siècle. Il a composé beaucoup d'ouvrages dont le plus célèbre, celui qui contient sa doctrine philosophique, a été traduit en latin et imprimé à Paris, en 1520, in-folio : *Rabi Mossei Ægyptii dux seu director dubitantium et perplexorum, in tres libros divisus*. M. Münck a publié, en 1856, le texte hébreu du premier livre, avec une traduction française, sous ce titre : *Le Guide des égarés*. Cet ouvrage atteste un esprit judicieux et éclairé, mais plus arabe que juif, et que la peur du mysticisme et de la superstition a jeté dans l'extrémité contraire : il est, comme on dirait aujourd'hui, tout à fait rationaliste, et sa théodicée se réduit à un vague déisme qui ne laisse guère à Dieu qu'une existence nominale. Maimonide combat, dans les premiers chapitres, les préjugés d'une foi aveugle qui, abusée par les métaphores qui abondent nécessairement dans un livre fait pour le peuple, tel que la Bible, imagine Dieu comme un être sujet à toutes les passions de l'humanité. Il démontre solidement à quel point ce grossier anthropomorphisme dégrade la juste notion de la divinité. On ne peut trop applaudir à cette partie de l'ouvrage de Maimonide, et l'interprétation qu'il propose d'une foule d'expressions métaphoriques usitées est encore très-bonne à lire, et pourrait servir même à d'autres qu'à des juifs. Mais la crainte de l'anthropomorphisme poursuit tellement *Le Guide des égarés* qu'elle finit par l'égarer lui-même. Il épure si bien, en effet, la notion de Dieu qu'il ôte à Dieu tout attribut ; et ici se montre le disciple des philosophes arabes et du dernier péripatétisme alexandrin, si peu conforme à la vraie doctrine d'Aristote. Dans les chapitres L, LI, LIII, LVIII, Maimonide s'efforce d'établir qu'il faut concevoir Dieu dépouillé de toute espèce d'attributs positifs, qu'il n'y a pas même d'attributs essentiels de Dieu, et qu'on ne doit lui attribuer ni l'unité, ni même l'existence. Ainsi voilà Dieu réduit à l'essence pure, c'est-à-dire qu'il n'est plus que la dernière des abstractions. Toutes ces erreurs reposent sur une erreur fondamentale qui est partout dans Maimonide et particulièrement chap. LI, p. 183 : « C'est, dit-il, une notion première que l'attribut est autre chose que l'essence du sujet modifié. » Cette prétendue notion première est une absurdité que nous avons cent fois réfutée, PREMIERS ESSAIS, *passim*, et DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. V. Maimonide répète sans cesse que les attributs sont des *êtres ajoutés* à Dieu, tandis que les attributs de Dieu et de tout être quel qu'il soit ne sont que

les autres ouvrages d'Aristote, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité sur l'âme*, la *Morale*, la *Politique*, etc., avec les commentaires arabes, y pénétrèrent. C'est de ce mouvement tout à fait nouveau et d'abord assez mal réglé que sortit, dans le premier quart du treizième siècle, la seconde époque de la scholastique.

Disons-le avec un juste sentiment d'orgueil national : c'est en France, à Paris, dans l'Université nouvellement fondée par Philippe Auguste, qu'a jeté son plus vif éclat

cet être lui-même, mais réel, par conséquent étant de telle ou telle manière, car il n'y a pas plus d'essence pure, d'être sans qualités, qu'il n'y a de qualités sans un sujet quelconque d'inhérence. Il rappelle le fameux principe alexandrin que « l'unité exclut toute multiplicité hors de l'esprit et dans l'esprit, » ce qui fait de l'unité non-seulement une abstraction, mais une abstraction sans un esprit qui l'opère et qui le conçoive, c'est-à-dire un rien impossible. Il voit dans les attributs des imperfections au lieu d'y voir la perfection même, la plénitude, l'accomplissement de l'être, et quand le moindre retour sur lui-même eut pu lui montrer ce qu'il serait sans ses facultés, et lui faire reconnaître qu'elles ne sont pas moins que la manifestation de son être, et, comme dirait Aristote, le moi en acte et non pas seulement en simple puissance. Enfin Maimonide croit triompher en invoquant cette maxime qu'il ne peut y avoir rien de semblable entre le créateur et la créature, lorsqu'au contraire il est inadmissible que le créateur puisse créer sans rien mettre de soi dans sa créature. Avec une telle métaphysique, qui contient encore bien d'autres erreurs graves, il ne faut pas trop admirer Maimonide de s'être préservé de l'ascétisme, et d'avoir une morale assez saine, mais subalterne, composée de préceptes applicables à la vie usuelle, tels qu'on les devait attendre d'un sage médecin. Il ne faut pas non plus s'étonner qu'il ait trouvé des adversaires dans le sein du mosaïsme, et que les juifs de France en particulier, vivant au milieu des lumières du treizième et du quatorzième siècle, l'aient accusé d'être un novateur dangereux, qui met en péril tout ensemble et la foi juive et a foi en Dieu. Nous pouvons au moins le défendre de l'accusation de novateur : il ne l'est point ; c'est un disciple des philosophes arabes, disciples eux-mêmes des péripatéticiens d'Alexandrie. On ne parle de l'originalité de Maimonide comme de celle d'Averroès que faute de connaître la source commune où ils ont puisé.

cette seconde époque qu'on peut appeler l'époque classique du moyen âge dans la philosophie comme en tout le reste. La France alors est l'école de l'Europe entière. Si elle n'a pas donné naissance à tous les maîtres illustres de ce temps, c'est elle qui les a formés ou attirés et mis en lumière. Le treizième siècle est notre grand siècle, en attendant le dix-septième. Il a laissé d'immortels monuments en tout genre, et produit des hommes supérieurs dans la politique, dans la guerre, dans les lois, dans les arts et dans les lettres. Rappelez-vous Philippe Auguste et saint Louis. Regardez d'ici Notre-Dame et la Sainte-Chapelle, deux chefs-d'œuvre de majesté et de grâce. Nos troubadours ont éveillé la poésie italienne et peut-être aussi la poésie allemande. Chaque jour on retrouve des fragments de belle sculpture, et des lambeaux d'épopées nationales où le grandiose s'unit à la naïveté. N'oubliez pas aussi que Joinville et Villehardoin commencent cette prose qui sera un jour notre gloire particulière. La philosophie ne pouvait pas rester en arrière, et elle a enfanté de son côté des ouvrages dignes à plus d'un égard de rivaliser avec nos épopées et nos cathédrales, et qui mériteraient une étude approfondie.

Une circonstance particulière contribua puissamment au rapide développemnet de la philosophie : l'apparition de deux ordres nouveaux, l'ordre de Saint-Dominique et celui de Saint-François. Ces deux ordres, jeunes et ardents, en entrant dans l'université de Paris, toute jeune elle-même, en redoublèrent le mouvement et la vie; et en soumettant les esprits à l'autorité de l'Église, les fé-

condèrent tout ensemble et les disciplinèrent, et concoururent merveilleusement à réaliser l'idée de cette seconde époque de la scholastiqne, l'alliance de la théologie et de la philosophie.

Il était impossible que les écrits récemment retrouvés d'Aristote, la Métaphysique, la Physique, le Traité de l'âme, qui, à côté de si grandes vérités, contiennent bien des erreurs, aggravées encore par les commentateurs péripatéticiens d'Alexandrie et par leurs interprètes arabes, n'étonnassent pas d'abord, jusqu'à les jeter dans l'éblouissement et le trouble, des esprits longtemps retenus dans l'étroite enceinte de la logique. Aussi à la fin du douzième siècle et dans les premières années du treizième, les études nouvelles commencent à porter leurs fruits, et on voit paraître dans l'université de Paris des doctrines étranges, favorisant, au moins en apparence, les hérésies alors répandues, particulièrement celle des Cathares, qui dans le midi de la France menaçait et balançait presque le christianisme. Notez que les traducteurs des nouveaux commentaires d'Aristote étaient des Juifs, et que c'était fort vraisemblablement des nombreuses écoles juives de Paris[1] que ces commentaires avaient passé dans les écoles voisines. L'Église alarmée ne se contenta donc pas de sévir sévèrement contre les hérésies qui se glissaient dans l'Université : elle frappa à diverses reprises

[1] Ce n'est là qu'une conjecture, et nous ne la donnons que pour telle, mais elle est d'une bien grande probabilité. En effet, il est certain que jusqu'à la fin du douzième siècle il y avait à Paris un grand nombre de synagogues en plein exercice auprès desquelles étaient des écoles. C'est vers 1182 seulement qu'elles commencèrent à exciter les ombrages et les rigueurs de l'autorité ecclésiastique et civile. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 450.

sur les écoles et les livres des Juifs[1], et en 1204 elle contraignit un des professeurs de la faculté de théologie, Amaury de Bène, dans le diocèse de Chartres, suspect d'enseigner les opinions nouvelles, à les désavouer publiquement devant toute l'Université. Amaury obéit, en gardant ses opinions dans son cœur. La honte d'une rétractation publique lui fit un tel chagrin qu'il mourut peu de temps après. Mais son école ne périt point avec lui, et c'est parmi ses disciples que les Cathares recrutèrent des partisans. Aussi en 1209, dans la grande persécution contre les Cathares de Paris, on fit remonter jusqu'à lui les opinions proscrites, on fit un procès à sa mémoire, on le déclara anathème, on exhuma son corps du saint lieu, et ses os furent jetés au vent[2]. Le décret du concile de Paris, qui contient cette terrible sentence contre Amaury, condamne au feu en même temps les écrits d'un autre professeur qui n'était plus, mais qui avait laissé un livre réputé dangereux, et fort répandu dans les écoles. Ce professeur s'appelait maître David ; il était Breton comme Abélard, et de la petite ville de Dinant ; son livre avait pour titre *Quaternuli*. C'est le décret précité qui nous apprend tout cela. On ne se borna pas à condamner au feu les *Quaternuli*, on déclara hérétique tout étudiant chez lequel on les trouverait. Nul doute qu'Amaury et David n'eussent

[1] Toutes les synagogues de Paris avaient été fermées à la fin du douzième siècle. Grégoire IX fit condamner par l'Université plusieurs livres juifs, et en 1244 ces mêmes livres furent recherchés avec soin dans toutes les parties du royaume et livrés aux flammes. Du Boulay, t. III, p. 191.

[2] Du Boulay, *ibid.*, p. 25, et p. 48 et 49.

été enivrés et égarés par ce premier et redoutable commerce avec Aristote et les commentateurs arabes[1]. Aussi le concile de Paris, remontant à la source du mal, interdit de faire des leçons sur la physique d'Aristote et sur ses commentateurs : « *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub pœna excommunicationis inhibemus*[2]. » Il ne s'agit pas seulement d'Aristote, mais de ses commentateurs, et ces commentateurs ne pouvaient être que les péripatéticiens arabes traduits par les Juifs. Il paraît bien que ces nouveaux et grands sujets et les ouvrages qui les agitaient librement étaient devenus à la mode, et passionnaient les esprits, puisque, bannis de l'enseignement public, ces ouvrages avaient suscité des conférences particulières qui se tenaient dans l'ombre, et qu'on était forcé de les poursuivre jusque-là. Aussi sept ans après ce décret, fallut-il le renouveler en termes plus exprès et plus étendus : « *Non legantur*, dit en 1215 le cardinal-légat Robert de Courçon[3], *libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici hæretici, aut Mauritii Hispani.* » Il y avait donc à Paris des abrégés de la

[1] C'est ce qui se voit clairement par les réfutations mêmes qu'en ont données Albert, saint Thomas et Gerson. — Il serait curieux de rechercher avec soin les moindres vestiges des opinions philosophiques et théologiques de ces deux intéressantes victimes du péripatétisme arabe, et d'en composer une monographie spéciale.

[2] Martène, *Thesaurus novus anecdotarum*, t. IV, p. 166. Tout le décret mérite d'être étudié pour les documents qu'il contient.

[3] Du Boulay, t. III, p. 82.

métaphysique et de la physique d'Aristote qui servaient en quelque sorte de manuels; on avait des résumés de la doctrine de David de Dinant et d'Amaury de Chartres, tous deux condamnés en 1204 et 1209, et même d'un Espagnol, à nous inconnu, nommé Maurice, qui sans doute avait apporté à Paris l'étrange péripatétisme qui s'enseignait dans les écoles de Cordoue et de Séville.

C'est dans ces circonstances que les deux nouveaux ordres religieux commencèrent leur enseignement à Paris, à deux pas d'ici, les dominicains dans leur couvent de la rue Saint-Jacques, dont vous voyez d'assez grands restes dans la rue des Grès; les franciscains dans leur maison qui s'étendait de la place de l'École-de-Médecine jusqu'à la rue de la Harpe, et dont la chapelle subsiste à moitié ruinée, mais imposante encore par ses hautes voûtes, ses portes et ses fenêtres en ogive. Le dévouement déjà éprouvé des nouveaux venus à l'Église leur donnait un peu de liberté : ils en usèrent avec une hardiesse habile. Ils se fièrent à la puissance de la vérité; au lieu d'étouffer des discussions qui paraissaient dangereuses, ils les reprirent; malgré les deux décrets que nous avons fait connaître, ils portèrent à la grande lumière de l'enseignement public les livres prohibés; ils firent voir qu'ils les avaient étudiés et les entendaient aussi bien que personne; ils s'en déclarèrent les admirateurs intelligents; ils célébrèrent plus haut que leurs adversaires ce qu'ils renfermaient de nouveau, de vrai et de grand; et en séparant Aristote de ses commentateurs arabes qu'ils combattirent avec force, tout

en reconnaissant et en mettant à profit leur savoir spécial en mathématique, en astronomie, en physique, en médecine, en redressant aussi les propositions d'Aristote qui avaient besoin d'être expliquées et même réfutées, ils parvinrent à ce résultat inattendu de mettre de leur côté et de conquérir à leur cause celui dont on voulait se faire une arme contre elle. L'Église, qui dans toutes les querelles philosophiques n'a d'autre intérêt que l'intérêt de la foi chrétienne, voyant que, grâce aux nouveaux docteurs, Aristote semblait favorable et non contraire à une saine théologie, laissa peu à peu tomber en désuétude les anciennes prohibitions, et elle-même, entraînée au delà des justes limites, un siècle à peine écoulé, elle recommandait, elle imposait même l'étude de ces mêmes ouvrages qu'elle avait d'abord tenté d'étouffer[1].

Après avoir marqué avec quelque précision le caractère de la seconde époque de la scholastique, sa formation et l'objet qu'elle se proposait, nous regrettons moins que le temps nous permette à peine de vous signaler les docteurs les plus illustres qui fleurirent dans cette grande époque.

L'ordre de Saint-Dominique nous présente au premier rang de ses philosophes au treizième siècle un bienheureux et un saint.

Albert, de la maison de Bolstædt, né à Lavingen en Souabe, fut tour à tour professeur à Cologne et à Paris;

[1] Voyez Launoi, *De Varia Aristotelis in Academia Parisiensi Fortuna, etc.* Lutetiæ, 1653. Il y en a bien des éditions. La meilleure et la plus complète, donnée par l'auteur lui-même, est la troisième, de 1672, in-8.

nommé évêque de Ratisbonne en 1260, il ne tarda pas à quitter son évêché pour se livrer tout entier à ses études à Cologne dans un couvent de son ordre, où il y mourut en 1280. Il est douteux qu'il sût l'arabe ni même le grec, mais il parvint à se procurer les nouvelles traductions latines d'Aristote et de ses commentateurs d'Espagne, qu'il paraît avoir assez bien connus. Son goût dominant était pour les sciences proprement dites, pour les mathématiques et la physique; aussi passait-il autour de Cologne pour un magicien. Il a été appelé grand par ses contemporains, et l'Église l'a mis parmi les bienheureux. Ce n'est pas un penseur original, mais c'est un esprit libre, passionné pour toute espèce de recherches, un compilateur infatigable, une sorte de savant allemand au treizième siècle[1]. Sa meilleure gloire est d'avoir fondé l'école dominicaine de Paris et de lui avoir donné saint Thomas.

Saint Thomas est Italien, né dans le royaume de Naples, à Aquino, en 1225, d'une famille noble et riche, qui naturellement voulait le pousser dans le monde et dans les emplois. Il s'y refusa et entra dans l'ordre de Saint-Dominique, afin de n'avoir à s'occuper que de théologie. Il étudia sous Albert à Cologne, et vint avec lui à Paris, où il eut bientôt les plus grands succès. Il porta dans toute sa carrière le même désintéressement qu'il avait fait paraître à son début: il déclina toutes les dignités, et ne voulut être que professeur, mais il fut un professeur incomparable. Aussi l'appelle-t-on *doctor angelicus*, l'ange de l'école. Ce surnom

[1] *Alberti Magni Opera*, ed. Jammy, Lyon, 21 vol., in-fol., 1651.

mal entendu pourrait tromper sur la nature de son talent. Ce n'est point un homme éloquent dont la parole ou la plume ait une grande élévation ; c'est un maître accompli dont le mérite essentiel est une clarté parfaite. Il décompose, divise et subdivise les questions, au risque de paraître les amoindrir, ne songeant à rien qu'à les éclaircir, et sans nul souci de l'intérêt littéraire. Son style n'a ni grandeur, ni éclat, ni élégance, mais il est d'une fermeté, d'une rigueur, d'une précision qui ne fléchissent jamais. C'est juste la manière opposée à celle de saint Augustin. Celui-ci, comme Platon son maître, habite dans la région de l'idéal; il a le souffle puissant, et jusque dans la plus austère dialectique il met involontairement du mouvement, de la vie et de la grâce. Celui-là, comme son maître Aristote, demeure toujours dans l'école, sévère comme l'analyse, et presque aussi froid que l'abstraction. Jamais un mot qui parte du cœur, qui élève et qui soutienne. Il ne faut pas non plus voir dans saint Thomas un membre de la famille des grands philosophes, un rival de Platon, d'Aristote, de Plotin ou de Proclus : son originalité est bien plus dans la qualité de son esprit que dans celle de sa doctrine. Il n'a mis dans le monde ni une méthode, ni un principe, ni même une direction qui lui appartienne ; mais, à défaut de génie, on n'a pas plus de justesse, de mesure, d'équilibre dans toutes ses pensées. Ajoutez que saint Thomas, tout grand théologien qu'il est, ne cesse jamais d'être fidèle à l'esprit philosophique. Si dans les choses de l'ordre surnaturel il soumet la raison à la règle de la foi, il n'en méconnaît pas la puissance dans les choses de son ressort,

et il se plait à proclamer la lumière naturelle comme parfaitement capable par ses propres forces de s'élever à la connaissance et même à la démonstration de l'existence de Dieu et de ses principaux attributs[1]. Le chef-d'œuvre de saint Thomas est la fameuse Somme, *Summa theologiæ*, qui est un des grands monuments de l'esprit humain au moyen âge, et qui comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale et même de politique; et cette politique n'est nullement servile. Entre autres choses[2], vous y trouverez une défense des Juifs qu'on persécutait alors, et qui étaient si utiles non-seulement au commerce, mais à la science. Il ne pouvait pas atteindre à l'égalité civile de nos jours, mais, comme chrétien, il recommandait l'humanité à leur égard, même comme moyen politique. Saint Thomas est particulièrement un grand moraliste. Il est mort en 1274, et il a été canonisé en 1323[3].

[1] *Contra Gentiles*, I, 3: « Est in his quæ de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum; quædam vèro sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujus modi quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, docti naturalis lumine rationis. »

[2] Tirons au hasard de la *Somme* quelques pensées qui montrent le métaphysicien et le moraliste éminent. *Summa theolbgiæ*, pars I, quæstio 11, art. 1: « Etiam qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, non verum est non esse veritatem... sed enim Deus est ipsa veritas; ergo veritatem esse verum est. » — La vertu est un moyen de foi et de science. *Ibid.*, pars I, quæstio 82, art. 4: « Qualis unusquisque, talis intelligit, et talis finis videtur esse. »

[3] La première édition complète des œuvres de saint Thomas est de Rome, 1572, 18 vol. in-fol. Elle a été faite par les ordres de Sixte-Quint; elle contient des commentaires du cardinal Cajetan; elle est très

L'ordre de Saint-François a donné à l'Université de Paris des docteurs qui ne le cèdent point à Albert et à saint Thomas. A peine a-t-il mis le pied à Paris qu'il attire à lui un des professeurs les plus autorisés, argumentateur accoutumé à vaincre, le maître du syllogisme, Alexandre de Hales, *doctor irrefragabilis* [1]. Alexandre inaugure l'école franciscaine, où il est bientôt remplacé par trois personnages d'un ordre encore plus relevé, saint Bonaventure, Duns Scot, Roger Bacon.

On ne peut prononcer sans respect le nom de ce Jean Fidanza, né, en Toscane, à Bagnaréa [2] en 1221, dans son ordre frère Bonaventure, dont l'Église a fait un saint, et

correcte et très-nette. Souvent réimprimée à Paris, à Lyon, à Anvers. La dernière édition est de Venise, 28 vol. in-4, 1775. — Il y aurait de l'injustice à ne pas mentionner aussi dans l'ordre de Saint-Dominique un Français, Vincent de Beauvais, qui n'a pas été professeur, mais qui a tenu une assez grande place au treizième siècle comme précepteur et lecteur de saint Louis, et qui, dans un immense ouvrage appelé *Miroirs*, a réfléchi toute la science de son temps et donné une véritable encyclopédie. Cette compilation est divisée en *Speculum doctrinale*, *Speculum rationale* et *Speculum historiale*. Il y a de Vincent de Beauvais une rare et magnifique édition en plusieurs vol. in-fol., sortie des presses de Mentelin (Argentorati, 1473). Disons aussi que l'ordre de Saint-Dominique ainsi que l'ordre de Saint-François avaient été précédés dans leur entreprise contre les erreurs importées dans l'aristotélisme par les commentaires venus de l'Orient, par un Français du plus rare mérite, Guillaume d'Auvergne, qui fut évêque de Paris de 1228 à 1245. Témoin de l'enivrement panthéiste qui s'était répandu des écoles juives dans celles de Paris, et qui avait perdu Amaury et David, Guillaume fut un des premiers à le combattre, et il concourut à la sentence portée en 1248 contre le Talmud. Il mourut en 1249. Ses deux principaux ouvrages sont intitulés *de Universo* et *de Anima*. Voyez *Guillelmi Alverni episcopi Parisiensis Opera omnia*, 2 vol. in-fol. Aureliæ, 1674.

[1] Il était Anglais et du comté de Glocester. Mort en 1245. *Summa universæ theologiæ*. Coloniæ, 4 vol. in-fol.

[2] Bagnaréa est une petite ville entre Orvieto et Viterbe. Dante l'appelle Bagnoregio, (*Paradis*, chant XII, v. 128).

auquel ses contemporains ont donné, avec tant de raison, le nom de docteur séraphique, *doctor seraphicus*. Saint Bonaventure est en effet le séraphin de la philosophie, comme son compatriote Fra-Angelico est celui de la peinture. Plus près de saint François d'Assise, il en avait retenu la bienveillance universelle, cette tendresse, ce saint amour qui, le suivant fidèlement au milieu des luttes de l'école, lui a fait définir le but de la science ainsi que de la vertu l'union la plus intime de l'âme avec Dieu. Saint Bonaventure est un mystique, mais le mystique le plus doux et le plus éclairé, qui tire le mysticisme de son cœur, et non pas d'une érudition profane. Il n'est Alexandrin en aucun degré, il n'est que chrétien, mais chrétien adorable, comme l'était le père de son ordre, et comme le seront un jour Gerson, sainte Thérèse et Fénelon. L'*Itinerarium mentis ad Deum* est un des livres les plus profonds et les plus touchants avant l'*Imitation de Jésus-Christ*[1].

Duns Scot, ainsi nommé parce qu'il était de Duns en Irlande, né vers 1266, et mort à Cologne en 1308[2], est un homme tout différent. Il n'incline pas du tout au mysticisme, il penche bien plutôt vers la rudesse et la séche-

[1] Saint Bonaventure est mort à Lyon, en 1274, cardinal avant d'être saint. Sixte-Quint a fait pour saint Bonaventure ce qu'il avait fait pour saint Thomas; il a recueilli ses œuvres en 7 beaux vol. in-fol, imprimés au Vatican, Romæ, 1588-1596.

[2] Il y a quelque obscurité sur la date précise de sa naissance. Il faut s'en tenir à son épitaphe : *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet*, Wadding, dans la vie de Duns Scot, à la tête de ses œuvres, 12 vol. in-fol., Lugduni, 1639; édition dédiée à l'archevêque de Lyon, le cardinal Alphonse de Richelieu, frère du grand ministre.

resse de l'école. C'est un esprit d'une trempe saine et forte, et d'une solidité peu commune. Moins moraliste que saint Thomas, il est plus dialecticien que lui, et il l'est jusqu'à la subtilité. Aussi a-t-il été surnommé, non pas le docteur angélique, ni encore moins le docteur séraphique, mais le docteur subtil, *doctor subtilis*. C'est un digne interprète d'Aristote, qu'il étudie en lui-même sans l'embrouiller par les Alexandrins ni par les Arabes. Comme son maître, c'est dans les choses particulières qu'il se fonde ou du moins qu'il prend son point de départ, et la détermination la plus précise, l'individualité, l'hæccéité, *hæcceitas*, lui est la condition de toute réalité. Nul être, dit-il, ne peut être sans être tel ou tel, ceci ou cela, *hoc aliquid*, sans posséder tel ou tel degré déterminé d'existence : *Quodcumque ens est in se quid, et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus* [1]. Scot a encore l'immense mérite d'avoir parfaitement connu la volonté et ce qui fait la liberté, à savoir, la conscience de pouvoir toujours choisir autrement qu'elle ne choisit [2]. En opposition directe avec les chimères des philosophes arabes, qui avaient peur de mettre en Dieu aucun attribut, lui, place en Dieu la volonté, la volonté

[1] Sur le Maître des sentences, liv. I, distinction II, question 7, scholium, p. 370-374 de la première partie du t. V de ses œuvres, et *ibid.*, p. 1018, distinction XIX, question 1.

[2] *Ibid.*, p. 1301 et suiv. : « Voluntas in quantum est actus primus libera est ad oppositos actus ; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita objecta in quæ tendit, et ulterius ad oppositos actus quos producit... Attamen libertatem non comitatur una potentia ad opposita manifesta. Licet enim non sit in ea potentia ad simul velle et non velle, quia hoc nihil est, tamen in ea est potentia ad velle post non velle, sive ad successionem oppositorum... Voluntati, etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppositum velle. »

libre; il lui fait même créer l'univers non-seulement avec une entière liberté, ce qui est très-vrai, mais sans aucune raison générale qui repose sur sa propre nature, extrémité contraire à celle de l'émanation, excès manifeste qui risque de réduire la création à un acte arbitraire. Il entrait par là en lutte avec saint Thomas qui, tout en admettant la liberté de Dieu, le fait agir et créer conformément à sa nature et à ses attributs essentiels, tandis que selon Scot la volonté de Dieu lui est sa seule, sa suprême loi[1]. Enfin Scot n'est pas très-net sur l'unité et la simplicité de l'âme[2]; il ne croit pas que la raison puisse prouver son immortalité[3]; et comme la création n'a pas d'autre motif que la pure volonté de Dieu, de même à ses yeux la loi morale ne repose que sur cette volonté[4].

[1] Saint Thomas avait dit : « Excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo opporteat rationem reddi, nisi quia Deus vult, quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse. « *Contra Gentiles*, I, 86, et II, 24, 25, 29 et suiv. Scot, pour réfuter Avicenne, va jusqu'à prétendre qu'il n'y a rien dans l'essence de Dieu qui lui soit une raison de créer. *Ibid.*, t. III, de Primo rerum Principio, quæst. 4, Utrum Deus ex necessitate producat res, p. 17-28. Scot triomphe en montrant que Dieu n'obéit à aucune coaction : *Deus vult, non necessitate coactionis quæ tollit libertatem;* il ne prouve nullement que *nullum habet motivum in causando.*

[2] T. VIII, p. 649.

[3] Il dit positivement, première partie du tome VI, p. 786 : « Non potest demonstrari quod sit immortalis. » Ailleurs, tome X, sur le livre IV du maître des Sentences, dist. 43, q. II, il agite la question de l'immortalité de l'âme, et la résout par la foi.

[4] Deuxième partie du t. V, p. 1368 : « Sicut Deus potest aliter agere, ita potest etiam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate Dei acceptatur. »

Roger Bacon est un homme à part au treizième siècle, par la passion des sciences mathématiques et physiques, et aussi par celle des langues. On dirait un novateur ou un curieux de la renaissance plutôt qu'un moine du moyen âge. Évidemment il a beaucoup emprunté aux Arabes, mais il est incontestable qu'il avait fait lui-même de nombreuses expériences ; et même en réduisant un peu, comme on l'a fait, ses découvertes, il lui en reste assez pour lui composer une juste gloire. Anglais d'origine, né à Ilchester, dans le comté de Sommerset, en 1214, c'est en France et dans l'Université de Paris qu'il est venu continuer et perfectionner ses études ; c'est là qu'il a enseigné, et là aussi qu'il a souffert. Devenu suspect à son ordre, à cause des connaissances merveilleuses qu'il avait acquises, non-seulement on lui interdit de professer, mais de communiquer ses écrits et ses opinions. Heureusement un Français qui l'avait connu et qui l'appréciait, Guy Foulques, devenu pape en 1265, sous le nom de Clément IV, étendit sa protection sur le pauvre franciscain, leva toutes les prohibitions, de son autorité souveraine, et lui demanda de lui envoyer à lui-même ces ouvrages qui faisaient si peur aux supérieurs de son couvent. Roger Bacon se mit à l'œuvre, et composa un résumé assez ample de toutes ses opinions, qu'il fit porter à Rome par un de ses élèves. Puis, craignant que le précieux envoi ne parvînt point à son adresse, il en fit un double avec bien des changements ; enfin, n'étant entièrement satisfait ni de sa première ni de sa seconde rédaction, il en fit une troisième qui contenait la dernière et la meilleure expression de sa pen-

séc. Telle est l'origine des écrits appelés *Opus majus*, *Opus minus*, *Opus tertium*. Le premier seul a été publié[1]; et il est fort à regretter que le second, et surtout le troisième, le plus important des trois, soit encore enseveli dans la poussière des bibliothèques d'Angleterre[2]. Tant que vécut Clément IV, Roger fut assez ménagé par son ordre; mais à peine l'excellent pontife eut-il fermé les yeux que la persécution recommença; et l'homme de génie, coupable d'être venu un siècle ou deux trop tôt, fut enfermé, dit-on, comme sorcier, *doctor mirabilis*, dans un cachot de son couvent pendant de longues années.

[1] Publié par Jebb, à Londres, 1733, grand in-fol., et réimprimé à Venise en 1750. — Dans des études nouvelles sur Roger Bacon, nous avons prouvé que l'*Opus majus*, tel qu'il est dans l'édition de Jebb, est incomplet, et qu'outre les six parties qu'il contient dans l'imprimé il en avait une septième, très-importante, consacrée à la philosophie morale; et sur nos indications cette septième partie vient d'être retrouvée dans le même manuscrit du collége de la Trinité de Dublin, sur lequel Jebb avait travaillé. Voyez *Journal des Savants*, décembre 1859.

[2] Nous avons fait connaître l'*Opus tertium* d'après un manuscrit de la bibliothèque de Douai, collationné sur un manuscrit du Musée Britannique, *Journal des Savants*, 1848, mars, avril, mai et juin. On y peut voir indiquées toutes les matières que Roger Bacon s'était proposé d'embrasser, les ouvrages de l'antiquité qu'il connaissait, surtout ses jugements sur ses contemporains, sur ses maîtres et sur ses disciples, dont plusieurs étaient entièrement inconnus, et particulièrement son opinion sur Albert et sur saint Thomas, où paraît d'une manière si frappante l'antagonisme, pour ne pas dire l'inimitié, qui déjà régnait entre l'école dominicaine et l'école franciscaine. — Après avoir établi que Roger Bacon était aussi un moraliste, nous l'avons présenté comme métaphysicien, d'après un manuscrit fort ancien de la bibliothèque d'Amiens, qui contient, avec des gloses sur la *Physique* d'Aristote et sur le *Traité des plantes*, une glose assez étendue sur la plupart des livres de la *Métaphysique*. Ce manuscrit doit être désormais le sujet des études de quiconque veut connaître dans toute son étendue l'entreprise du grand et infortuné franciscain. Voyez *Journal des Savants*, août 1848

Je ne veux point quitter le treizième siècle sans vous dire un mot d'un tout autre personnage, qui n'appartient à aucun ordre religieux, qui n'a été professeur dans aucune université, qui au fond n'a laissé aucune découverte sérieuse, mais qui dans son temps a fait grand bruit dans l'Europe entière : je veux parler du fameux Raymond Lulle, né vers 1235 ou 1240, à Palma, petite ville de l'île Majorque, entre l'Espagne et l'Afrique. C'est en effet un esprit espagnol et africain, exalté et mystique, fort bien surnommé le docteur illuminé, *doctor illuminatus*, et en même temps subtil et fécond, *magnus inventor artis*. Entraîné par une imagination inquiète, il passa sa vie à courir le monde; sa jeunesse avait été légère; sa maturité fut studieuse et sainte, mais toujours agitée; sa fin déplorable : il périt en 1315 sur les côtes d'Afrique, près de Bougie, entreprenant de convertir des infidèles, ce qui le fit honorer comme un martyr, quoique plusieurs de ses opinions lui aient attiré des censures canoniques. Il avait imaginé sous le nom d'Art universel, *Ars universalis*, une espèce de tableau ou machine dialectique où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées; de sorte qu'on pouvait se procurer à volonté dans telle ou telle case tel ou tel principe. C'est cette invention ingénieuse, mais fort peu utile, comme la machine arithmétique de Pascal, qui, jointe à l'éclat de ses aventures, rendit célèbre le nom de Raymond Lulle, et l'a soutenu dans l'école jusqu'à la fin du seizième siècle[1].

[1] Il avait beaucoup écrit parmi les agitations de sa vie et le mou-

Telle est, beaucoup trop rapidement esquissée, la seconde et brillante époque de la philosophie scholastique. Aristote y est le philosophe par excellence; il a fini par vaincre tous les ombrages, toutes les résistances; il règne dans cette même Université de Paris qui, en 1209, avait proscrit ses meilleurs, ses plus illustres ouvrages. On prétend même que ses admirateurs fanatiques formèrent le projet le plus étrange, celui (devinez-le) de le faire déclarer authentiquement infaillible et en quelque sorte de le canoniser. Nous tenons ce projet comme un conte, inventé à plaisir; mais ce conte-là signifie qu'à la fin de cette seconde époque la philosophie était parvenue à une assez grande puissance pour traiter avec la théologie presque d'égale à égale.

Signalons encore les luttes fécondes qui déjà commencent entre les deux grandes écoles qui partageaient alors la scholastique, l'école dominicaine et l'école franciscaine. Elles avaient été instituées dans le même dessein, pour défendre à la fois Dieu et le christianisme, la vraie philosophie et l'Église, contre l'école juive et arabe qui, comme nous l'avons vu, renouvelait, en plein treizième siècle, s'imaginant le tirer d'Aristote,

vement de ses continuels voyages. Ses ouvrages sont datés de Paris, de Montpellier, de Naples, de Messine, de Rome, de Vienne, de Majorque, de Tunis, les uns en latin, les autres en espagnol. Toute sa dialectique se trouve à peu près dans : *Raymundi Lulli Opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem scientiarum artiumque omnium pertinent*, Argentorati, 1609, chez Zetzner, avec divers traités logiques de Jordano Bruno servant de commentaires. Il y a une grande et magnifique édition des œuvres complètes de Raymond Lulle, donnée par Salzinger, à Mayence, en 10 vol. in-fol., de 1721 à 1742. Aujourd'hui très-rare.

le subtil et raffiné panthéisme dans lequel l'antiquité païenne s'était éteinte. Elles avaient glorieusement rempli leur tâche, arrêté l'Averroïsme, et par les armes de la seule dialectique remporté à Paris une solide victoire sur l'esprit oriental. Les deux écoles étaient admirablement unies contre l'ennemi commun, mais hors de là elles étaient fort divisées. Elles se firent d'abord une guerre sourde qui ne tarda pas à se déclarer. Nous avons vu saint Thomas et Duns Scot se prononcer l'un contre l'autre sur le grand problème de la création, ils se combattirent encore, et plus ouvertement, sur un autre terrain, celui de la théologie positive, dans la controverse sur l'immaculée conception de la Vierge. La question des ordres est alors très-importante, beaucoup plus importante que celle des nationalités; car où domine l'unité de l'Église, les individualités nationales, sans s'effacer entièrement, s'affaiblissent. La grande affaire est la différence des ordres. Une fois qu'un ordre a adopté une doctrine, ou du moins une tendance quelconque, il la garde longtemps, par habitude, par préjugé, par amour-propre, par ambition, par intérêt; en sorte que l'histoire des ordres savants et religieux est l'histoire de l'esprit humain au moyen âge. Nous ne voudrions point affirmer avec trop d'assurance que l'ordre des Dominicains, par ses tendances incontestablement élevées et rationnelles, représente l'idéalisme dans la théologie scholastique, et l'ordre des Franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors; la distinction serait beaucoup trop absolue; mais il est à remarquer que c'est surtout des Franciscains et des Scotistes

que sont sortis pendant plus d'un siècle ceux qui se distinguaient par des connaissances plus ou moins étendues dans les sciences physiques et par l'esprit d'innovation, tandis que les Dominicains et les Thomistes ont particulièrement produit les métaphysiciens et les moralistes, qui ont soutenu le plus longtemps la scholastique en l'épurant et la perfectionnant.

Cependant partout commençait à se faire jour un mouvement d'indépendance. Cette indépendance devait se marquer en philosophie, et peu à peu elle a amené la troisième époque de la philosophie scholastique, c'est-à-dire la séparation de plus en plus déclarée de la philosophie d'avec la théologie, et par là successivement l'affaiblissement et la destruction de la scholastique elle-même.

Comment ce grand événement a-t-il eu lieu? comment la guerre s'est-elle établie entre la forme et le fond, entre la philosophie et la théologie, qui jusqu'alors avaient vécu en bon accord, et quel a été le champ de bataille? Ça été la vieille querelle des nominalistes et des réalistes.

A la fin du onzième siècle, à l'occasion d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organum* sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens touchant les idées de genre, un chanoine de Compiègne, nommé Rousselin, ou plus élégamment Roscelin, *Roscelinus*, osa dire que les genres sont de simples abstractions, que l'esprit se forme en rassemblant sous une idée commune ce qu'il y a de semblable en divers individus; il alla même jusqu'à dire que les

genres ne sont que des mots, *flatus vocis*. Cette opinion avait ses conséquences. Si tout genre n'est qu'un mot, il s'ensuit qu'il n'y a de réalité que dans les individus; alors beaucoup d'unités peuvent paraître de simples abstractions : entre autres, l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très-sainte Trinité : il n'y a plus de réel que les trois personnes, et la Trinité elle-même n'est qu'une unité nominale, un simple signe représentant le rapport des trois. Le pauvre chanoine de Compiègne fut mandé au concile de Soissons en 1092; il se rétracta, *metu mortis*, dit saint Anselme, qui écrivit contre lui un traité de l'unité dans la Trinité. Guillaume de Champeaux, se jetant à l'autre extrémité, prétendit que les genres sont si loin d'être de purs mots, des entités nominales, que ce sont les seules entités qui existent, et que les individus dans lesquels on a voulu résoudre les genres n'ont eux-mêmes d'existence que par leur rapport aux universaux. Par exemple, disait-il, dans les hommes ce qui existe substantiellement, c'est l'humanité, dont les différents hommes participent. Alors intervint Abélard, qui, sans tomber dans le nominalisme de Roscelin, et tout en reconnaissant qu'il y a de la réalité dans les genres, soutint que les individus constituent l'essence vraie, et que les genres existent seulement dans l'esprit, ce qui est encore une manière d'exister très-réelle, mais bien différente de celle des individus. Il prit donc, comme nous l'avons dit, un parti intermédiaire, il proposa le conceptualisme; et, ainsi que cela arrive toujours, il ne satisfit personne, et mécontenta son maître, l'altier Guillaume

de Champeaux. La querelle en resta là quelque temps. Le réalisme triompha. Saint Thomas et Scot, en effet, les deux grands représentants de l'école dominicaine et de l'école franciscaine au treizième siècle, sont, quoi qu'on en ait dit, très-sensément mais très-positivement réalistes. Ils condamnent le nominalisme et le conceptualisme, qu'ils ne séparent point, et ils admettent la réalité des genres, sans leur attribuer une existence chimérique à part, et en les plaçant à la fois dans les choses naturelles où elles coexistent inséparablement avec l'élément particulier, matière et principe de l'individualité, et hors de là, avant le monde, dans le plan et dans l'essence même de Dieu.

La querelle sommeillait donc, quand, au commencement du quatorzième siècle, un disciple de Duns Scot, un Anglais, un Franciscain, reprit en sous-œuvre l'opinion nominaliste, et recommença l'ancienne polémique avec vigueur et constance. Il faut d'abord que je vous dise quel était cet Anglais. C'était un nommé Guillaume, d'Occam, dans le comté de Surrey, d'où, selon l'usage, il fut appelé simplement Occam. Il enseigna avec talent à Paris, sous Philippe le Bel. C'était l'époque où les pouvoirs politiques tendaient à s'émanciper du pouvoir ecclésiastique. Vous connaissez les entreprises de Philippe le Bel. Occam, tout moine qu'il était, se mit du côté du roi : il écrivit pour lui contre les prétentions du saint-siége et du pape Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière, qui entrait dans la même route que le roi de France, et résistait au pape Jean XXII. Occam disait à Louis : *Tu me*

*defendas gladio, ego te defendam calamo*, Défends-moi avec l'épée, et je te défendrai avec ma plume. Violemment persécuté, il se réfugia et alla mourir, en 1347, à Munich, à la cour de Louis de Bavière. Vous sentez bien qu'un tel homme, aussi hardi en politique, ne devait pas être timide en philosophie. Il fut donc un nominaliste obstiné. Son courage et sa fermeté lui firent donner le surnom de *Doctor invincibilis*[1]. Voici les traits principaux de sa philosophie :

Les genres ne peuvent avoir d'existence que dans les choses ou dans Dieu. Dans les choses il n'y a point de genres, car ils y seraient le tout ou la partie; si le tout, il n'y a plus d'individus; si la partie, il répugne que la partie soit un genre. Dans Dieu, ils ne sont pas comme essence indépendante, mais comme simple objet de connaissance[2], ainsi que dans l'esprit humain.

[1] Abélard, qui a précédé les deux grands ordres du moyen âge, et qui a laissé une mémoire éclatante, mais entachée d'hétérodoxie, avait été entièrement négligé jusqu'au dix-septième siècle, et c'est même de nos jours seulement qu'on en a donné une édition complète. Occam appartenait à un ordre riche et puissant, qui soignait sa gloire dans celle de chacun de ses membres; mais cet ordre le rejeta, comme il avait fait de Roger Bacon, en sorte que les ouvrages des deux illustres et infortunés Franciscains n'ont jamais été recueillis. C'est à l'Angleterre, qui leur a donné le jour, de leur élever un digne monument; et nous renouvelons ici publiquement notre instante prière à M. Giles d'Oxford, auteur de nouvelles et excellentes éditions de plusieurs *Patres Ecclesiæ anglicanæ*, tels que Lanfranc et Jean de Salisbury, pour qu'il achève et couronne son utile collection en y comprenant Occam, et en rassemblant enfin ses divers écrits si difficiles à retrouver et à réunir. Les principaux sont un *Commentaire sur le Maître des sentences*, des *Questions quodlibétiques*, et une *Logique* souvent réimprimée.

[2] « Ideæ non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in « ipso objective, tanquam quædam cognita ab ipso... » *In Magistrum sententiarum*, I, dist. 35, q. 5.

Il n'y a pas tant de difficulté à expliquer la connaissance de l'universel. La sensation ou appréhension atteint l'objet particulier, et de plusieurs particuliers le jugement comparatif et abstractif tire l'idée générale. Le genre, l'universel n'est donc qu'une abstraction ; et Occam en revenait à la thèse de Roscelin. Après avoir attaqué les universaux, il s'en prit à une autre théorie célèbre, liée à la première, la théorie des espèces sensibles et intelligibles. Jusque-là toute la scholastique avait pensé qu'entre les corps extérieurs, placés devant nous, et l'esprit de l'homme, il y a des images qui tiennent aux corps extérieurs et en font plus ou moins partie, comme les εἴδωλα de Démocrite, dont je vous ai entretenus, images ou espèces sensibles qui représentent les objets externes par la conformité qu'elles ont avec eux. De même l'esprit était supposé ne pouvoir connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Occam détruisit la chimère de l'un et de l'autre intermédiaire, et maintint qu'il n'y a de réel que les êtres matériels, et l'esprit de l'homme qui les conçoit directement. Gabriel Biel[1], élève d'Occam, a exposé avec beaucoup de sagacité et de clarté cette théorie de son maître. Vous le voyez : Occam renouvelait, sans le savoir, la polémique d'Arcésilas contre l'école stoïcienne[2]; et il est dans l'Europe moderne l'antécédent de Reid et de l'é-

[1] Né à Spire, mort en 1495. *Epitome et Collectarium super IV libr Sententiarum*. Bas. 1508, in-fol. Lugd. 1514; *Supplementum*, Parisiis. 1521.

[2] Voyez plus haut, leç VII, p 235.

cole écossaise[1]. Le résultat de toute cette polémique fut d'appeler l'attention sur les mots, qui sont le vrai intermédiaire entre l'esprit et les choses, selon les nominalistes, opinion qui depuis a fait fortune. De là enfin cette règle générale, cet axiome qui n'appartient peut-être pas à Occam, mais qu'il a invoqué plus souvent qu'aucun autre philosophe de la même époque : Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.*

Voilà le bon côté d'Occam ; ses autres mérites sont loin d'être aussi purs. S'il a bien fait de démontrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate de Dieu, qu'on ne connaît Dieu que par ses attributs, la sagesse, la bonté, la puissance[2], etc., on peut lui reprocher d'avoir obscurci et affaibli la notion propre de l'essence de Dieu. De ce qu'on n'arrive aux subtances que par leurs attributs, Occam en conclut qu'on ne peut avoir aucune idée de la nature des substances, et il tira de ce principe ses conséquences bien connues. De même qu'on ne connaît Dieu que par ses attributs, de même on ne connaît l'âme que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte ; mais quant à la substance de

[1] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VII.

[2] « Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus « qui de Deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit « sapientia, justitia, charitas, etc.; licet enim hi conceptus dicant ali- « quid Dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est Deus; sed dum « caremus conceptu Dei proprio, quod ipsum intuitive non videmus, « attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus præ- « dicamus, non pro se, sed pro Deo, etc. » *Ibid.* I, dist. 3, 7, 9.

l'âme, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire quelle elle est ; il n'est pas aisé, par exemple, de démontrer qu'elle est immortelle, car on ne peut pas même démontrer qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ses qualités, et c'est peut-être un agent naturel et matériel : la foi seule est ici de mise. Cette théorie, empruntée à Duns Scot[1], n'est-elle pas déjà au quatorzième siècle la théorie célèbre de Locke[2]? D'ailleurs, rien de plus faux que tout ce raisonnement. En effet, s'il n'y a pas de substance sans attributs, par cela même, étant donné un attribut d'un certain caractère, est inévitablement exclue une substance d'une nature opposée au caractère de cet attribut; par conséquent, étant donnée la pensée, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus simple, comme attribut fondamental, par là est exclue une substance étendue et matérielle de la pensée. J'insiste là-dessus parce qu'il ne serait pas impossible que, sous un faux air de méthode et de circonspection, la philosophie moderne, qui n'est pas très-loin du nominalisme, ne prétendît aussi que la question des substances, et à sa suite celle du principe matériel ou immatériel des phénomènes de la pensée, est sans importance, et que ce qui importe

[1] Voyez plus haut, p. 286. Occam, *Quodlibeta*, I, q. 10. « Quod illa forma « sit immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis, non potest demon- « strari nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus « et volumus et nolumus, et similes actus in nobis habemus; sed quod « illa sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur, et om- « nis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium. »

[2] Voyez Philosophie de Locke, leç. xiii, et Philosophie sensualiste, leç. i.

uniquement est l'observation des phénomènes. Oui, sans doute l'observation des phénomènes intellectuels importe fort ; mais c'est précisément cette observation qui, nous donnant des phénomènes d'un certain caractère, nous impose une substance d'une nature analogue[1]. Une autre théorie de Scot et d'Occam, moins séduisante, et qui pourtant compte encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale, non pas à la fois sur la nature et sur la volonté de Dieu, ce qui serait très-vrai, mais sur sa volonté seule[2], ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même dans ses attributs les plus saints.

Tout ce que je viens de vous dire montre assez qu'il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam, et c'est où j'en voulais venir. Certes, ce n'est pas là le sensualisme déclaré et conséquent, tel que nous l'avons vu dans les écoles indépendantes de la Grèce ; mais c'est bien le sensualisme tel qu'il pouvait être à la fin de la scholastique, sous l'empire du christianisme, et d'une autorité déjà contestée, mais non encore ébranlée.

Ne croyez pas que les anciennes écoles se tinssent tranquilles pendant que l'esprit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous les auspices d'Occam. Les thomistes et

[1] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. II. p. 44 et 45, et leç. VIII, p. 350.
[2] Occ., *Sentent.*, II, q. 19. « Ea est boni et mali moralis natura, ut, « cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile « possit emoveri et refigi : adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum « et justum est possit evadere injustum. » Voyez sur cette théorie DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XIII, p. 330-335.

plusieurs scotistes, réunis en tant que réalistes contre le nouveau nominalisme, lui firent une longue guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer aux premiers rangs Henri[1] de Gand, *doctor solemnis*, qui appartient encore au treizième siècle, Walter Burleigh, *doctor planus et perspicuus*, qui enseignait à Paris et à Oxford, auteur d'un long commentaire sur la Physique d'Aristote et de la première histoire de la philosophie, faite au moyen âge[2]; Thomas de Bradwardine, à la fois théologien et mathématicien, mort archevêque de Cantorbéry[3]. Ils attaquèrent la doctrine d'Occam et comme théologiens et comme philosophes. Parmi leurs arguments philosophiques, je choisirai les trois suivants: 1° Il est tellement vrai qu'il y a des genres tout à fait distincts des individus auxquels on veut les réduire, que la nature, à laquelle en appelle sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces et conserve les genres. Tout genre représente une unité

[1] Professeur à Paris, mort en 1293, auteur d'une *Somme de Théologie* et de *Questions quodlibétiques*. 2 vol. in-fol., 1518 et 1520. Il appelait avec saint Augustin les idées des formes principales, *principales quædam formæ*, des raisons éternelles, *rationes æternæ*, contenues dans l'intelligence divine et qui sont le modèle de la création. *Quodl.*, VII, q. 1. L'homme ne peut découvrir la vérité que dans la pure lumière de ces idées qui est la divine essence, *in pura luce idæarum quæ est divina essentia*. *Somm. theol.*, art. 1, q. 3.

[2] Né en 1275, mort en 1337. Son Commentaire sur la Physique d'Aristote a été imprimé à Venise en 1482, in-fol. Sa compilation historique est intitulée : *De Vita et Moribus Philosophorum et Poetarum;* elle dommence à Thalès, finit après Plotin et Sénèque, et comprend les coëtes moralistes. Nuremberg, 1477, in-fol.; et *ibid.* 1479. Il y en a encore une belle édition in-fol., sans lieu ni date.

[3] En 1439, Son principal ouvrage est un traité *de Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*. Londini, 1618, in-fol.

réelle. Et c'est là encore le principe d'une grande école naturaliste de notre siècle, qui se fonde sur l'unité de composition de chaque genre, et explique par les circonstances les différences des individus, au lieu de faire des genres de simples abstractions dont toute la réalité est dans les individus, différents ou semblables; 2° les lois humaines font comme la nature, elles négligent les individus et ne s'occupent que des genres; donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différents biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variabls, tous insuffisants; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général, qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien.

Tous ces arguments trouvaient des réponses plus ou moins solides dans l'école nominaliste[1]. Je me contente de remarquer que cette polémique représente assez bien la lutte de l'empirisme et de l'idéalisme. Elle fut

[1] Voici les noms des plus célèbres nominalistes :

Durand, de Saint-Pourçain en Auvergne, évêque de Meaux, mort en 1333, *Doctor resolutissimus*.

Jean Buridan, de Béthune, professeur à Paris, perfectionna la logique; grand partisan du libre arbitre, mort en 1358.

Robert Holcot, général de l'ordre des augustins, mort en 1349.

Grégoire de Rimini, mort en 1358.

Pierre d'Ailly, chancelier de l'Université de Paris, cardinal, mort en 1425.

Gabriel Biel, élève d'Occam, professeur à Tubingen, mort en 1495.

Raymond de Sébunde, professeur à Toulouse en 1436. Selon lui, il y

soutenue des deux côtés avec beaucoup de talent et d'habileté ; elle dura près d'un siècle. Elle ne pouvait engendrer autre chose que le scepticisme, et elle l'engendra. L'Université de Paris, et, à son exemple, toutes les autres Universités se lassèrent de la haute spéculation ; le dogmatisme recula, et fit place au doute. Mais quel scepticisme pouvait-il y avoir au moyen âge ? L'esprit humain ne mettait pas encore en question le fond lui-même, c'est-à-dire la théologie ; le scepticisme ne pouvait donc tomber que sur la forme, c'est-à-dire sur la philosophie scholastique. De là le profond décri de la scholastique auprès de tous les bons esprits du quinzième siècle, et de là encore la formation d'un nouveau système, de ce système que nous avons vu jusqu'ici sortir, après le scepticisme, de la lutte du sensualisme et de l'idéalisme, je veux parler du mysticisme.

Sans doute, au moyen âge, il y avait toujours eu plus ou moins de mysticisme, mêlé à la théologie. Au douzième siècle, saint Bernard[1], Hugues[2] et Richard[3] de

a deux livres où l'homme puise ses connaissances, la nature et la révélation. Voyez Montaigne, qui a d'abord traduit en français la *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* de Raymond, en 1569, et en a donné une apologie dans ses *Essais*, liv. II, chap. XII. La *Theologia naturalis* a été imprimée in-fol., en 1480, à Daventrie, puis à Strasbourg en 1501, à Nuremberg en 1502, et très-souvent réimprimée en divers formats.

[1] Opp. éd. Mabillon, 2 vol. in-fol. Paris, 1690. Il y a un parfum de sobre mysticisme dans le *Traité de la Considération*. Voyez la traduction française de Dom François de Saint-Claude, Paris, 1672, in-12, dédiée à madame de Longueville.

[2] Opp., 3 vol. in-fol., Rothomagi, 1648.

[3] Opp., 1 vol. in-fol., Rothomagi, 1650. Voyez surtout *Arca mystica*, réimprimée à part in-12, en 1494, avec le traité *de Duodecim Patriarchis*.

Saint-Victor inclinent au mysticisme. Au treizième, saint Bonaventure lui donne un caractère déjà plus systématique. Mais c'est au quatorzième et au quinzième siècle, après les débats ardents du nominalisme et du réalisme, et dans la décadence de la scholastique, que le mysticisme, se séparant de tous les autres systèmes, acquiert la conscience de lui-même, s'appelle par son nom et expose sa propre théorie. Les hommes les plus éminents de cette époque sont presque tous des mystiques, comme le dominicain Jean Tauler, prédicateur à Cologne et à Strasbourg[1], et Pétrarque qui, sur la fin de sa vie, abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative. Les quatre traités les plus importants et les plus célèbres de Pétrarque en ce genre sont : 1° *de Contemptu mundi*, le Mépris du monde ; 2° *Secretum, sive de conflictu curarum*, le Secret, ou le combat que se livrent dans l'âme les soucis qu'engendrent les choses humaines ; 3° *de Remediis utriusque fortunæ*, des Remèdes contre la bonne et la mauvaise fortune ; 4° enfin, *de Vita solitaria et de Otio religiosorum*, de la Vie solitaire et du repos religieux[2]. Alors aussi parut le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ ;* qu'il appartienne à Thomas A-Kempis ou à notre illustre

[1] Mort à Strasbourg en 1361. Ses ouvrages, en allemand, ont été publiés à Francfort par Spener, 1680-1692, et il en a paru une traduction latine à Cologne, 1615. Les *Institutions divines* ont été plusieurs fois traduites en français. La meilleure traduction est celle que les dominicains ont donnée à Paris en 1665, et qui est aussi dédiée à madame de Longueville.

[2] Né à Arezzo en 1304, mort à Padoue en 1374. *Opera Varia*, Basil., in-4, 1496, et *Opera omnia*, Basil., 1554, 2 vol. in-fol.

Gerson, on peut dire qu'il est le fruit naturel et l'image parfaite de ces temps malheureux où l'homme, accablé du poids de l'existence présente, anticipait l'heure de la délivrance et n'espérait que dans la mort et dans Dieu. Ce livre triste et sublime faisait alors la lecture habituelle des religieux, comme on le voit par le grand nombre de copies qui s'en trouvent dans les couvents de l'Allemagne, de l'Italie et de la France.

J'ai prononcé le nom de Gerson[1]; c'est là l'interprète, le représentant véritable du mysticisme à cette époque. Gerson, *doctor christianissimus*, était l'élève du célèbre Pierre d'Ailly, ardent nominaliste ; il lui succéda dans la charge de chancelier de l'Université de Paris. Il avait toute la science de son temps, et cette science ne lui suffit point ; le nominalisme qui régnait dans l'école le dégoûta de la philosophie rationnelle, et ce grand cœur se tourna vers une tout autre philosophie. A la fin de sa carrière, après avoir été mêlé à toutes les luttes du quinzième siècle, il quitta sa charge de chancelier, soit volontairement, soit involontairement, se retira ou fut exilé à Lyon, et là se fit maître d'école pour de petits enfants, comme on le voit dans le traité fort remarquable *de Parvulis ad Christum trahendis*, de l'Art de conduire à Jésus-Christ les petits enfants[2]. L'ouvrage le plus importan de Gerson est son traité de théologie mystique, *Theologia*

[1] Né dans le district de Reims en 1363, mort en 1429. Opp. Paris, 1706, 5 vol. in-fol., belle édition due aux soins d'Ellies Dupin, qui y a joint des dissertations sur la vie et les ouvrages de Gerson.

[2] Opp., t. III, p. 278 et suiv. Il y en a une vieille édition séparée, in-fol., de Nuremberg, sans date.

*mystica*. Remarquez que ce n'est plus un solitaire tombant naturellement dans le mysticisme sans le savoir; c'est un théologien, un homme d'école, un esprit pratique, qui renonce volontairement à la science, et qui en préférant le mysticisme sait parfaitement ce qu'il fait, ce qu'il prend et ce qu'il quitte. L'auteur du Bhagavad-Gita, et plus tard Plotin et Proclus, se donnent pour des philosophes; c'est nous qui les avons appelés mystiques; ici c'est le mysticisme qui se décrit et s'analyse lui-même. La *Théologie mystique* du savant et vertueux chancelier vient sans doute de celle de Denys l'Aréopagite, mais elle la surpasse infiniment en bon sens et en raison. Elle est très-peu connue et mériterait bien de l'être; je crois donc bien faire de vous en citer quelques morceaux caractéristiques.

La théologie mystique, dit Gerson, n'est pas une science abstraite, c'est une science expérimentale; l'expérience qu'elle invoque n'est ni l'expérience des sens ni celle de la raison, mais l'expérience de faits qui se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. Cette expérience-là est très-réelle, et conduit à un système réel aussi, mais qui ne peut être compris par ceux qui n'ont pas éprouvé les faits de cet ordre[1].

La vraie science est celle du sentiment religieux, qui est l'intuition immédiate de Dieu par l'âme. Quand on a cette intuition immédiate, on a la vraie science; et fût-on d'ailleurs ignorant en physique et en méta-

[1] Opp., t. III, p. 366. « Theologia mystica innititur ad sui doctrinam « experientiis habitis intra in cordibus animarum devotarum... illa autem « experientia quæ extrinsecus habetur, nequit ad cognitionem intuiti- « vam vel immediatam deduci illorum qui talium inexperti sunt. »

physique et dans toutes les sciences mondaines et profanes, fût-on faible d'esprit et même idiot, on est un véritable philosophe[1].

L'intuition immédiate, comme le nom l'indique, ne procède point par des argumentations successives, et arrive directement à Dieu, qui, une fois en contact avec l'âme, lui envoie la lumière au moyen de laquelle et dans laquelle elle découvre les premiers principes ; il suffit que l'âme saisisse les termes qui expriment ces principes, pour qu'elle les reconnaisse et y croie immédiatement. Alors la raison est comme sur la borne de deux mondes, du monde corporel et du monde intellectuel[2].

Ce qu'est l'intuition immédiate sous le rapport de la connaissance, le désir immédiat du souverain bien l'est en morale. Il suffit que, dans l'ordre de la connaissance, la raison conçoive immédiatement le bien absolu, pour que dans l'ordre moral l'âme s'applique directement à ce bien aussitôt que l'intelligence le lui présente[3].

La théologie mystique est supérieure à la théologie

[1] *Ibid.* « Eruditi in ea, quomodolibet aliunde idiotæ sint, philosophi « recta ratione nominantur. »

[2] *Ibid.*, p. 370-371. « Intelligentia simplex est vis animæ cognoscitiva « suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem in qua et per « quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis « apprehensis. — Ex hoc (ratio) ponitur constitui velut in horizonte « duorum mundorum, spiritualis scilicet et corporalis. »

[3] *Ibid.*, p. 373. « Synderesis est vis animæ appetitiva suscipiens im- « mediate naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahi- « tur insequi monitionem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiæ « præsentati. »

spéculative des écoles par plusieurs raisons ; en voici quatre :

1° La théologie mystique joint le sentiment à l'intelligence ; elle élève l'homme au-dessus de lui-même, l'échauffe, lui donne une connaissance expérimentale au lieu d'une connaissance abstraite, et cette connaissance expérimentale ne vient pas moins que de Dieu lui-même se manifestant à l'homme. 2° Pour l'acquérir, on n'a pas besoin d'être un savant, il suffit d'être homme de bien. 3° Elle peut parvenir à la plus haute perfection sans littérature, tandis que la théologie spéculative ne peut pas être parfaite, si elle n'arrive de degré en degré jusqu'à l'intuition immédiate de Dieu et jusqu'à l'appréhension du souverain bien, c'est-à-dire sans un rapport plus ou moins étroit avec la théologie mystique. La théologie mystique, menant directement à Dieu, peut se passer de la science de l'école, et la science de l'école ne peut se passer du mysticisme si elle veut arriver à Dieu. 4° La théologie mystique met seule dans l'âme la paix et le bonheur. La science de l'école n'est qu'un exercice stérile où l'homme, en croyant s'approcher régulièrement de Dieu, s'en écarte en s'écartant de lui-même ; la théologie mystique est un exercice salutaire, qui part de l'âme pour arriver à Dieu, et par conséquent ne sort jamais de la réalité [1].

Enfin, le dernier but du mysticisme est l'exaltation, non de l'imagination, non de l'intelligence seule, mais de l'âme tout entière qui se compose à la fois d'imagi-

[1] *Ibid.*, p. 384-390.

nation et d'intelligence, et cette exaltation se termine à l'unification avec Dieu[1].

Nous voici parvenus à l'extase[2], et Gerson l'appelle ainsi, comme l'avaient fait Plotin et Proclus. Il n'y a donc pas à s'y méprendre : le mysticisme, engendré par les débats des deux systèmes nominaliste et réaliste, reproduit le mysticisme que nous avons déjà rencontré dans l'Inde et dans la Grèce, et il le reproduit après une apparition plus ou moins considérable du scepticisme, après le décri général de l'idéalisme et du sensualisme. Seulement, le mysticisme de Gerson s'arrête à l'extase, comme le scepticisme, au moyen âge, s'arrête à l'abandon de la forme dialectique, comme le sensualisme d'Occam s'arrête au mépris des entités souvent absurdes de l'idéalisme, et comme cet idéalisme lui-même se préserve des folies où nous avons vu tomber, et dans la Grèce et dans l'Inde, l'idéalisme védanta et l'idéalisme néoplatonicien. Mais ne faites pas honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain; rapportez-la bien plutôt au christianisme, et à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie scholastique, moins indépendante, a été contrainte d'être plus raisonnable; cependant, même dans ces étroites limites, elle a été encore plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique

[1] *Ibid.*, p. 390.

[2] *Ibid.*, p. 391 : « Exstasim dicimus speciem quamdam raptus qui fit « appropriatius in superiori portione animæ rationalis... Est exstasis « raptus mentis, cum cessatione omnium operationum in inferioribus « potentiis. » Voyez ce qui suit sur l'amour extatique et sur la puissance qu'il a d'unir l'âme à Dieu.

et mystique, parce que la nature de l'esprit humain pousse tout grand mouvement intellectuel à parcourir ces quatre mêmes routes, par lesquelles vous avez vu déjà deux fois passer la philosophie[1].

[1] Nous pouvons nous féliciter publiquement de voir enfin la philosophie scholastique sortir du long mépris où elle était tombée. Nous l'avions trouvée entièrement abandonnée ; nous la laissons plus cultivée en France que partout ailleurs en Europe. On possède maintenant trois histoires générales de la scholastique diversement estimables : celle de M. Rousselot; *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, 3 vol., 1840; celle de M le duc de Caraman, *Histoire des révolutions de la philosophie en France pendant le moyen âge*, 3 vol., 1845; celle enfin de M. Haureau, *de la Philosophie scholastique*, 2 vol , 1850. Qui ne connaît les deux beaux ouvrages de M. de Rémusat sur saint Anselme et sur Abélard? M. Jourdain, marchant sur les traces de son père, l'auteur des savantes *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, vient de nous donner la *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, et M. Haureau soumet à un nouvel examen critique les *œuvres d'Hugues de Saint-Victor ;* M. Jourdain employant habilement les textes connus, M. Haureau en découvrant de nouveaux et fouillant sans cesse dans les manuscrits, l'un plus thomiste, l'autre plus nominaliste qu'il ne convient peut-être au dix-neuvième siècle, mais tous deux fort capables de porter la lumière dans les côtés encore obscurs de la philosophie scholastique, et d'attacher leur nom à la renaissance de cette grande étude parmi nous, pourvu qu'ils s'y consacrent tout entiers. Il serait injuste de ne pas mentionner aussi le *Dictionnaire de philosophie et de théologie scholastiques*, par M. F. Morin, ancien élève de l'école normale, 2 vol. grand in-8, à deux colonnes, 1856, vaste amas de notes précieuses, malheureusement peu digérées, où la confusion des sentiments les plus contraires, la passion de différer, la recherche du nouveau, ne parviennent pas toujours à étouffer une érudition peu commune, une connaissance assez fine des parties intimes de la scholastique, le discernement des vrais problèmes, et un attachement plus ou moins conséquent aux solutions les plus autorisées dans l'Église.

# DIXIÈME LEÇON

## PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

Sujet de cette leçon : philosophie du quinzième et du seizième siècle. — Son caractère.— Son origine. — Classification de tous ses systèmes en quatre écoles. 1° École idéaliste platonicienne : Marsile Ficin, les Pic de La Mirandole, Ramus, Patrizzi, Jordano Bruno. — 2° École sensualiste péripatéticienne : Pomponat, Césalpini, Vanini. — Telesio et Campanella. — 3° École sceptique : Sanchez, Montaigne, Charron. — 4° École mystique : Marsile Ficin, les Pic, Nicolas de Cuss, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, Robert Fludd, Van-Helmont, Böhme. — Comparaison des quatre écoles. — Conclusion.

La scholastique a fait son temps. Vous l'avez vue d'abord humble servante de la théologie, puis son alliée respectée, enfin s'essayant à la liberté, et dénouant peu à peu les liens qu'elle avait portés pendant six siècles. Nous avons distingué ces trois moments dans la scholastique ; mais il reste vrai que son caractère général est la subordination de la philosophie à la théologie, tandis que celui de la philosophie moderne sera la sécularisation de la philosophie. La scholastique cesse donc vers le milieu du quinzième siècle, et la philosophie moderne commence dès les premiers jours du dix-septième. Il y a entre l'une et l'autre une transition, une époque intermédiaire dont il s'agit de se faire une idée précise.

Je n'ai pas besoin de vous exposer les grands événements qui ont signalé dans l'ordre social, scientifique et littéraire, le quinzième et le seizième siècle ; il me suffit de vous rappeler que ce qui distingue ces deux siècles est en général l'esprit d'aventure, une énergie surabondante qui, après s'être longtemps nourrie et fortifiée sous la discipline austère de l'Église, se déploie en tous sens et de toutes les manières, quand l'issue lui est ouverte. Il en est de même de la philosophie de cet âge. Longtemps captive dans le cercle de la théologie, elle en sort de toutes parts avec une ardeur admirable, mais sans aucune règle. L'indépendance commence[1], mais la méthode n'est pas née[2], et la philosophie se précipite au hasard dans tous les systèmes qui se présentent à elle. Quels sont ces systèmes ? C'est là ce que nous avons à reconnaître, car nous parcourons, nous étudions tous les siècles, afin d'y découvrir les tendances innées de l'esprit humain et en quelque sorte les éléments organiques de l'histoire de la philosophie. Or, la philosophie du quinzième et du seizième siècle doit son caractère comme son origine à un accident.

Parmi les grands événements qui marquent le quinzième siècle, un des plus considérables est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne, et qui par là a changé toutes les directions jusqu'alors suivies. Le moyen âge,

[1] Plus haut, IIe leçon.
[2] *Ibid.*, IIIe leçon.

comme toute longue et grande époque de l'humanité, avait eu son expression dans l'art et dans la littérature. Depuis le douzième jusqu'au quinzième siècle, de toutes parts étaient sortis de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en était le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de ses mœurs, et qui les représentaient, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques. Le vrai romantisme, quand on laisse là les théories arbitraires et les imitations modernes insignifiantes, pour s'en tenir à l'histoire et aux monuments originaux, n'est pas autre chose que le développement spontané du moyen âge dans l'art et dans la littérature. Rappelez-vous l'architecture gothique, les commencements admirables de la peinture italienne et flamande ; pour la poésie, nos troubadours, les maîtres de chant de l'Allemagne, le Romancero espagnol ; et songez que le Dante, que nos grandes épopées chevaleresques, que Froissard et Commines, que Shakspeare lui-même au seizième siècle, ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'introduction de la Grèce en Europe au quinzième siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déjà ; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans l'imagination européenne le sentiment de la beauté de la forme, particulière à l'antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe du moyen âge et la beauté de la forme classique, une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les justes parts n'ont pas toujours été parfaitement

gardées. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on apprécie l'accident mémorable qui a modifié si puissamment au quinzième siècle les formes de l'art et de la littérature en Europe, on ne peut nier que ce même accident n'ait eu aussi une immense influence sur les destinées de la philosophie.

Quand la Grèce philosophique apparut à l'Europe du quinzième siècle, non plus dans des versions latines à moitié barbares, mais sous son propre visage et dans son langage merveilleux, jugez quelle impression durent produire ces nombreux systèmes, si libres et revêtus d'une forme si brillante et si pure, sur ces philosophes du moyen âge, encore enfermés dans l'ombre des cloîtres, mais qui déjà soupiraient après l'indépendance! La Grèce n'inspira pas seulement l'Europe, elle exerça sur elle une sorte d'enchantement et de fascination, elle l'enivra; et le caractère de la philosophie de cette époque est l'imitation de la philosophie ancienne sans aucune critique. Ainsi, après avoir été au service de l'Église pendant tout le moyen âge, la philosophie au quinzième et au seizième siècles échangea cette domination pour celle de la philosophie ancienne. C'était encore, si vous voulez, de l'autorité; mais quelle différence, je vous prie! On ne pouvait guère aller immédiatement de la scholastique à la philosophie moderne : c'était donc un bienfait déjà que de rencontrer une autorité nouvelle, tout humaine, sans racine dans les mœurs, sans puissance extérieure, fort divisée avec elle-même, par conséquent très-flexible et très-peu durable; aussi, à mon sens,

dans l'économie de l'histoire générale de l'esprit humain, la philosophie de la Renaissance[1] a été une transition sans originalité et sans grandeur, mais utile et même nécessaire, de l'assujettissement de la philosophie

[1] Nous avons plusieurs fois exprimé le même jugement sur la philosophie de la Renaissance beaucoup trop vantée et assez peu comprise. *Introduction aux œuvres inédites d'Abélard*, et *Fragments de philosophie scholastique*, p. 81 : « A la fin du quinzième siècle, la philosophie ancienne reparaît presque tout entière. On possédait Aristote, on acquiert Platon ; on lit dans leur langue ces deux grands esprits ; on s'enchante, on s'enivre de cette merveilleuse antiquité ; on devient platonicien, péripatéticien, pythagoricien, épicurien, stoïcien, académicien, alexandrin ; on n'est presque plus chrétien et assez peu philosophe. On est savant avec plus ou moins d'imagination et d'enthousiasme ; on est plein d'esprit, on a peu de génie. Le seizième siècle tout entier n'a pas produit un seul grand homme en philosophie, un philosophe original. La mission de ce siècle n'a guère été que d'effacer et de détruire le moyen âge sous l'imitation artificielle de l'antique, jusqu'à ce qu'enfin au dix-septième siècle, un homme de génie, assurément très-cultivé, mais sans aucune érudition, Descartes, enfante la philosophie moderne avec ses immenses destinées. » *Fragments de philosophie cartésienne*, VANINI OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES p. 3. « Entre la philosophie scholastique et la philosophie moderne est celle qu'on peut appeler à bon droit la philosophie de la Renaissance, parce que, si elle est quelque chose, elle est surtout une imitation de l'antiquité. Son caractère est presque entièrement négatif : elle rejette la scholastique, elle aspire à quelque chose de nouveau, et fait du nouveau avec l'antiquité retrouvée. A Florence on traduit Platon et les Alexandrins, on fonde une académie, pleine d'enthousiasme, dépourvue de critique, où l'on mêle, comme autrefois à Alexandrie, Zoroastre, Orphée, Platon, Plotin et Proclus, l'idéalisme et le mysticisme, un peu de vérité, beaucoup de folie. Ici on adopte la philosophie d'Épicure, c'est-à-dire le sensualisme et le matérialisme ; là le stoïcisme, là encore le pyrrhonisme. Si presque partout on combat Aristote, c'est l'Aristote du moyen âge, c'est l'Aristote d'Albert le Grand et de saint Thomas, celui qui, bien ou mal compris, avait servi de fondement et de règle à l'enseignement chrétien ; mais on étudie encore, on invoque le véritable Aristote, et à Bologne et à Padoue, par exemple, on le tourne contre le christianisme. En fait, cette courte époque ne compte aucun homme de génie qui puisse être mis en parallèle avec les

scholastique à l'absolue indépendance de la philosophie moderne.

Le spectacle que présente au premier aspect la philosophie du quinzième et du seizième siècle est celui

grands philosophes de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes; elle n'a produit aucun monument qui ait duré, et si on la juge par ses œuvres on peut être avec raison sévère envers elle. Mais c'est l'esprit du seizième siècle qu'il faut considérer au milieu de ses plus grands égarements. La philosophie de la Renaissance a préparé la philosophie moderne; elle a brisé l'ancienne servitude, servitude féconde, glorieuse même tant qu'elle était inaperçue et qu'on la portait librement en quelque sorte, mais qui, une fois sentie, devenait un insupportable fardeau et un obstacle à tout progrès. A ce point de vue, les philosophes du seizième siècle ont une importance bien supérieure à celle de leurs ouvrages. S'ils n'ont rien établi, ils ont tout remué; la plupart ont souffert, plusieurs sont morts pour nous donner la liberté dont nous jouissons. Ils n'ont pas été seulement les prophètes, mais plus d'une fois les martyrs de l'esprit nouveau. De là, sur leur compte, deux jugements contraires, également vrais et également faux. Quand Descartes et Leibnitz, les deux grands philosophes du dix-septième siècle, rencontrent sous leur plume les noms des penseurs aventureux du seizième, moitié sincérité, moitié calcul, ils les traitent fort dédaigneusement; ils ne veulent pas être confondus avec ces turbulents, et ils oublient que sans eux peut-être jamais la liberté raisonnable dont ils font usage n'eût été possible. D'autre part, il y a encore aujourd'hui des brouillons et des utopistes qui, confondant une révolution à maintenir avec une révolution à faire, nous veulent ramener, dans leur audace rétrospective, au berceau même des temps modernes, et nous proposent pour modèles les entreprises déréglées où s'est consumée l'énergie du seizième siècle. Pour nous, nous croyons être équitables en faisant peu de cas des travaux philosophiques de cet âge et en honorant leurs auteurs: ce ne sont pas leurs écrits qui nous intéressent, c'est leur destinée tout entière, leur vie et surtout leur mort. L'héroïsme et le martyre même ne sont pas des preuves de la vérité: l'homme est si grand et si misérable qu'il peut donner sa vie pour l'erreur et la folie comme pour la vérité et la justice; mais le dévouement en soi est toujours sacré, et il nous est impossible de reporter notre pensée vers la vie agitée, les infortunes et la fin tragique de plusieurs des philosophes de la Renaissance sans ressentir pour eux une profonde et douloureuse sympathie. »

d'une extrême confusion. Tout se presse et se mêle dans ces deux siècles si remplis ; les systèmes n'ont pas l'air de s'y succéder ; ils semblent sortir de terre et se développer tous ensemble. Un premier moyen d'introduire quelque ordre et quelque lumière dans ce chaos, c'est, en partant du principe incontestable que la philosophie de ce temps n'est autre chose qu'un renouvellement de l'antiquité philosophique, de faire pour la copie ce que nous avons fait pour l'original, et de diviser l'imitation de l'antiquité en autant de grandes parties distinctes que nous en avons trouvé dans l'antiquité elle-même.

Il y a plus, il n'est pas aussi vrai qu'il le semble au premier coup d'œil que tous les systèmes se soient produits simultanément au quinzième et au seizième siècle : en réalité ils ont suivi un ordre assez régulier de succession.

Quand il serait aussi avéré qu'il l'est peu que tous les systèmes de l'antiquité philosophique ont fait ensemble irruption sur notre Occident, et ont été connus en même temps en Europe, il ne s'ensuivrait pas le moins du monde qu'il en ait dû résulter une adoption ou une imitation simultanée de tous ces systèmes ; ils pouvaient très-bien s'offrir tous à la fois à l'esprit humain, sans que l'esprit humain les accueillît tous à la fois. Il faut tenir compte ici des dispositions de ceux auxquels se présentaient les systèmes antiques, bien plus encore que de la nature de ces systèmes eux-mêmes. Ainsi, quand même les monuments sceptiques de la philosophie ancienne eussent revu la lumière en même temps que les monu-

ments dogmatiques du péripatétisme et du platonisme, il répugne que l'esprit humain, au sortir du moyen âge, encore tout pénétré d'habitudes profondément dogmatiques, eût accepté le scepticisme avec la même facilité que le dogmatisme : aussi est-ce un fait très-important et certain que, tandis que le dogmatisme platonicien et péripatéticien remplit déjà toute la fin du quinzième siècle, vous ne commencez à voir poindre sur l'horizon philosophique une lueur de scepticisme qu'au milieu du seizième siècle. Remarquez encore que ce scepticisme ne sort pas du platonisme, mais du péripatétisme, c'est-à-dire d'une école empirique et sensualiste, selon les lois de la formation relative des systèmes que nous avons déjà observées. Enfin, si le mysticisme sort presque immédiatement du dogmatisme platonicien, sans attendre le développement des autres systèmes, ce phénomène s'explique par le caractère du dogmatisme platonicien, tel qu'il passa de Constantinople en Europe; c'était le platonisme alexandrin, c'est-à-dire déjà un système mystique. Ajoutez que ce premier mysticisme est peu de chose, comparé à celui qui paraîtra plus tard. En effet, c'est surtout à la fin du seizième siècle, après la grande lutte des deux dogmatismes opposés, et après l'apparition du scepticisme, qu'arrive un nouveau mysticisme, lequel n'est plus seulement un mysticisme artificiel, reproduction presque stérile de celui d'Alexandrie, mais un mysticisme tout autrement original, fruit naturel du développement prolongé de la philosophie de la Renaissance et de la lassitude qui commençait à se faire sentir. En sorte que dans cette époque

d'une imitation en apparence si confuse, nous trouvons encore les lois de la formation et du progrès des systèmes, telles que nous les avons déjà recueillies de la revue rapide, mais exacte, de tous les systèmes de la scholastique, de la philosophie grecque et de la philosophie orientale.

Je vais faire passer sous vos yeux les quatre grandes écoles qui, au quinzième et au seizième siècle, composent encore l'histoire de la philosophie, à savoir : le dogmatisme idéaliste platonicien, le dogmatisme sensualiste péripatéticien, le scepticisme et le mysticisme.

Sans doute, dans la confusion qui règne au quinzième et au seizième siècle, plus d'un système a combiné ou plutôt a mêlé ensemble plusieurs de ces points de vue élémentaires; mais, dans ces combinaisons impuissantes que le temps a si promptement emportées, une analyse un peu sévère discerne aisément l'élément fondamental qui domine la combinaison totale, et la réduit à n'être encore qu'un système particulier et exclusif. Encore une fois, tout semble ici désordre et chaos aux yeux d'un observateur superficiel ; tout, aux yeux d'un historien philosophe, s'ordonne et se range dans les quatre classes que je viens de vous signaler.

Les systèmes que ces quatre classes embrassent sont très-nombreux, et en même temps ils manquent d'originalité; car nous sommes ici, je le répète, dans une époque de fermentation ardente et d'imitation irrégulière. Il est impossible, et il serait fort inutile, pour le but que nous nous proposons, d'insister sur chacun de ces systèmes : aussi, le cadre qui les comprend et les

explique une fois posé, nous nous contenterons de le remplir avec une simple statistique..

Si nous avions sur l'état de la philosophie à Constantinople, avant l'arrivée des Grecs en Italie, des lumières bien nettes, nous verrions très-vraisemblablement le péripatétisme et le platonisme établis à Constantinople et s'y faisant obscurément la guerre. Du moins, à peine ont-ils franchi l'Adriatique et sont-ils arrivés sur le sol de l'Italie, qu'ils s'annoncent par une querelle. D'un côté, George Gémiste, lettré byzantin, qu'on a nommé ou qui s'est nommé lui-même Pléthon, en quelque sorte un autre Platon, venu en Italie au commencement du quinzième siècle pour assister au concile de Florence, et trouvant dans cette nouvelle Athènes un prince, Côme de Médicis, une cour, des lettrés et des artistes passionnés pour le génie grec, saisit cette occasion de leur prêcher les doctrines de Platon avec un enthousiasme qu'il n'eût pas apporté dans la cause de Jésus-Christ; et pour relever Platon, il se mit à rabaisser et à attaquer Aristote[1], qui, après avoir deux siècles auparavant paru un novateur, et même un novateur un moment dangereux, représentait alors l'esprit de routine, et cette triste scholastique dont on s'efforçait de sortir

[1] Le traité grec de Gémiste Pléthon sur la différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote a été imprimé à Venise, à la suite d'un dialogue de Bernardino Donato, de Vérone, sur le même sujet, in-12, 1540; voyez la traduction latine, Bâle, in-4, 1574: *De Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentia*, libellus ex græca lingua in latinam conversus, authore G. Chariandro. — Tout récemment M. Alexandre vient de publier un ouvrages de Pléthon resté en grande partie inédit, *Pléthon, traité des Lois*, etc , 1858, avec une savante et judicieuse *Notice préliminaire*, et des extraits de plusieurs écrits de Plé-

comme de la barbarie. Pléthon rencontra un ardent prosélyte dans le fils du médecin du granc-duc, et dans le grand-duc lui-même qui se déclara pour le platonisme, et conçut dès lors l'idée d'une académie platoniciennne [1]. D'autre part, un autre George, dit Scholarius, vraisemblablement parce que dans son pays il avait l'administration des écoles, et qui depuis prit le nom de Gennadius et devint patriarche de Constantinople, étant alors à Florence et collègue de Pléthon au concile, soupçonnant quelque intention peu chrétienne dans ce grand zèle pour Platon, prit vivement la défense d'Aristote dans un écrit qui ne nous est connu que par la réponse de son adversaire [2]. Pour plaire, dit-on, à Paul II que commençaient à

thon et de Gennadius devenus fort rares ou qui n'avaient point encore vu le jour. Dans ce traité sur les Lois paraît à peu près à découvert le dessein de rétablir une sorte de paganisme alexandrin, comme auraient pu le faire Julien et Proclus. On peut comprendre et excuser une sorte de retour involontaire à la mythologie d'Homère et de Pindare, de Phidias et de Praxitèle en des lettrés et des artistes qu'enivrait le premier aspect de la beauté antique ; mais l'ériger en système et en former le dessein réfléchi est une extravagance par trop forte, que pourtant nous avons vue renouvelée de nos jours par un autre néo-platonicien sans critique, M. Thomas Taylor.

[1] Ficin nous l'apprend lui-même dans la préface de sa traduction de Plotin, imprimée à Florence en 1492, in-fol. « Prohemium Marsilii Ficini Florentini in Plotinum, ad magnanimum Laurentium Medicem patriæ servatorem. — Magnus Cosmus, senatus consulto patriæ pater, quo tempore concilium inter Græcos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiæ tractabatur, philosophum græcum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis platonicis disputantem frequenter audivit. E cujus ore fervente sic afflatus est protinus ut inde academiam quamdam alta mente conceperit, hanc opportuno primo tempore pariturus. Deinde cum conceptum tantum magnus ille Medices parturiret, me electissimi medici sui filium adhuc puerum tanto operi destinavit ; ad hoc ipsum educavit in dies, etc.

[2] Alexandre, *ibid. Notice préliminaire*, p. xxiii.

inquiéter les platoniciens de Rome, George de Trébizonde attaqua Platon avec une violence mercenaire[1]; Bessarion, évêque de Nicée et qui fut plus tard cardinal de l'Église romaine, le défendit avec l'autorité de son savoir et de son rang[2]. L'ingénieuse et ardente Italie prêta une oreille attentive à ces intéressants débats[3], renfermés d'abord entre les Grecs seuls; bientôt elle y prit part, et peu à peu il se forma deux écoles, l'une platonicienne et idéaliste, l'autre péripatéticienne et plus ou moins sensualiste. Elles commencent par être exclusivement italiennes, et elles se répandent ensuite dans toute l'Europe. Nous allons les parcourir rapidement en commençant par les platoniciens.

Le chef et le père de l'école platonicienne est Marsile Ficin, de Florence, né en 1433, mort en 1489. Ficin a rendu un service immortel à la philosophie par sa traduction latine de Platon qui a tant contribué à répandre la noble doctrine dans l'Europe entière, et pendant un siècle a été reproduite par toutes les presses d'Italie, de Suisse, d'Allemagne et de France, jusqu'à la nouvelle traduction qui accompagne la belle et classique édition d'H. Etienne. Cette traduction de Ficin est digne du plus grand respect et suffit à conserver son

[1] *Comparatio Aristotelis et Platonis*, Venet., 1523.

[2] *Adversus calumniatorem Platonis*, Romæ, in-fol., magnifique édition sans date (1469), réimprimée à Venise chez les Aldes en 1503 et en 1516, avec la traduction de la Métaphysique d'Aristote et celle de la Métaphysique de Théophraste.

[3] Voyez, sur ces débats et sur les ouvrages qu'ils produisirent, Boivin, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. II, p. 776, et t. III, p. 303. Joignez-y Boerner, *de doctis hominibus græcis litterarum græcarum in Italia instauratoribus*. Lipsiæ, 1750.

nom. Mais les arguments qu'il a mis en tête des dialogues pour les faire comprendre sont plutôt propres à les obscurcir, car ils sont plus alexandrins que platoniciens. Ficin, en effet, est un alexandrin comme Pléthon son maître, et il a fait passer dans la langue latine les plus grands monuments de cette école, Plotin tout entier, la plupart des ouvrages de Porphyre, d'Iamblique, de Proclus, et il a couronné toutes ces traductions par un traité complet de la théologie platonicienne[1]. Ficin n'a pas et ne pouvait avoir de critique. Son siècle n'est pas l'âge de la critique, c'est celui de l'enthousiasme, et l'enthousiasme seul pouvait donner la force d'entreprendre et d'achever de pareils travaux. Du moins le disciple de Pléthon n'a-t-il pas eu sa folie païenne, et il parait avoir tenté sincèrement d'allier le dogmatisme idéaliste et mystique qu'il recevait des mains de l'antiquité, avec les croyances du christianisme; ce qui accrédita singulièrement la philosophie platonicienne. Le succès fut s grand, que Platon fut sur le point d'obtenir l'honneur bizarre qu'on avait aussi manqué de décerner à Aristote au quatorzième siècle, une sorte de consécration légale comme philosophe. Dès 1460, Côme de Médicis avait réalisé le projet qu'il avait conçu en entendant Pléthon : il avait fondé à Florence cette célèbre académie platonicienne qui devint le foyer de la philosophie idéaliste et mystique en Italie[2].

[1] *Theologia platonica, sive de Immortalitate animorum et æterna felicitate*, lib. XVIII, t. I de ses œuvres complètes imprimées à Bâle, 2 vol. in-fol., 1561, réimprimées *ibid.* en 1576, et à Paris en 1641

[2] Bandini, *Specimen litteraturæ Florentinæ sæculi* XV *in quo... acta*

Marsile Ficin eut pour amis et pour élèves les deux comtes Jean Pic[1] et François Pic[2] de La Mirandole : le premier quitta même sa petite couronne de Mirandole pour se livrer exclusivement à l'étude de la philosophie. Il s'y livra en grand seigneur : il imagina une espèce de carrousel philosophique à Rome ; il y devait présenter neuf cents propositions, neuf cents thèses, qu'il soutiendrait à tout venant ; et, pour attirer plus de monde, il déclara qu'il payerait les frais de voyage à tous les savants qui voudraient se rendre à son invitation. Mais, comme tout ceci n'allait pas à moins qu'à élever une sorte de trône à Platon dans Rome même, on fit comprendre au Pape les dangers d'une pareille réunion plus ou moins chrétienne, mais surtout philosophique. La réunion n'eut donc pas lieu, et depuis, l'autorité ecclésiastique commença à surveiller aussi le platonisme, qu'elle avait d'abord si favorablement accueilli.

Francesco Patrizzi, né à Clisso en Dalmatie en 1529, professeur à Ferrare et à Rome, mort en 1597, tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il se donna le plus grand mal pour établir cette prétendue conciliation; il s'y prépara par une longue étude d'Aristote, dont il a déposé les fruits dans ses *Discussiones peripateticæ*[3]. Il travailla aussi sur les alexandrins, et traduisit même

*Academiæ Platonicæ, a magno Cosmo excitatæ, cui idem præerat, recensentur et illustrantur*, Florence, 1748.

[1] Né en 1463, mort en 1494. Parmi ses œuvres il faut distinguer l'*Heptaplus*.

[2] Tué en 1533. Les ouvrages des deux Pic ont été recueillis en deux volumes in-fol., Bâle, 1601.

[3] Bâle, 1581, 1 vol. in-fol.

les *Institutions théologiques* de Proclus[1]. Enfin, il fit paraître l'ouvrage auquel il espérait attacher son nom, et qui lui paraissait le dernier mot de la philosophie, ouvrage profondément chrétien, très-orthodoxe, nullement péripatéticien et même d'un platonisme outré. Voici le titre de cet ouvrage : *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur*[2]. Le livre est dédié au pape Grégoire XIV.

Vous concevez que la destinée de l'auteur n'a pas dû être fort troublée. Il n'en a pas été ainsi de celle de Bruno. Jordano Bruno, né à Nola, près Naples, au milieu du seizième siècle, entra tout jeune chez les dominicains. Bientôt ses doutes religieux lui firent quitter son ordre, et il lui fallut aussi quitter l'Italie. Il vint à Genève, et ne put s'entendre avec Théodore de Bèze et Calvin, tout aussi fanatiques, tout aussi intolérants que l'inquisition italienne[3]. De là il se rendit à Paris, où il se signala comme adversaire d'Aristote. Il alla aussi en Angleterre, et il y demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney, que l'on trouve partout où il y a quelque essai d'indépendance philosophique, religieuse ou politique à pro-

[1] Ferrare, 1583, in-4.
[2] Venetiis, 1593, in-fol.
[3] *Defensio orthodoxæ fidei*, etc., *ubi ostenditur hæreticos jure gladi coercendos esse*, etc., per Johannem Calvinum, in-8, 1554. — *De hæreticis a civili magistratu puniendis libellus*, etc., Theodoro Beza Vezelio auctore, 1554.

téger. Plus tard, on rencontre Bruno donnant des leçons publiques ou privées à Wittemberg, à Prague, à Helmstaedt, à Francfort sur le Mein. Le désir de revoir l'Italie le ramena dans l'état d'Italie le plus indépendant et le plus libéral d'alors, la république de Venise ; il y vécut deux ans tranquille ; puis, les Vénitiens le livrèrent ou l'abandonnèrent en 1598 à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fit son procès ; il fut condamné comme violateur de ses vœux ou comme hérétique ou comme impie, et brûlé le 17 février 1600 [1].

[1] M. Wagner a rassemblé à Leipzig, en 1830, en deux vol. in-8, tous les ouvrages italiens de Bruno, et M. Gförer à Stuttgard, en 1836, avait commencé à réunir aussi les ouvrages latins. On peut consulter avec fruit sur les détails biographiques, mais non pas sur le fond et le vrai caractère de la doctrine le savant mais trop enthousiaste écrit de M. Bartholmès, *Jordano Bruno*, 2 vol., 1846. — *Fragments de philosophie cartésienne*, VANINI OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES, p. 8 : « Bruno s'éprit de Pythagore et de Platon, surtout du Pythagore et du Platon des alexandrins. Touché et comme enivré du sentiment de l'harmonie universelle, il s'élance d'abord aux spéculations les plus sublimes où l'analyse ne l'a pas conduit, où l'analyse ne le soutient pas. Errant sur des précipices qu'il a mal sondés, il tombe dans l'abîme d'une unité absolue, destituée des caractères intellectuels et moraux de la divinité. Spinoza est le géomètre du système ; Bruno en est le poëte. Rendons-lui cette justice qu'avant Galilée il renouvela l'astronomie de Copernic. L'infortuné, entré de bonne heure dans un couvent de Saint-Dominique, s'était réveillé un jour avec un esprit opposé à celui de son ordre, et il avait fui. Il était venu s'asseoir tantôt comme écolier, tantôt comme maître, aux écoles de Paris et de Wittemberg, semant sur sa route une multitude d'écrits ingénieux et chimériques. Le désir de revoir l'Italie l'ayant ramené à Venise, il est livré à l'inquisition, conduit à Rome, jugé, condamné, brûlé. Quel était son crime ? Aucune des pièces de cette sinistre affaire n'a été publiée ; elles ont été détruites ou elles reposent encore dans les archives du saint-office, ou dans un coin du Vatican avec les actes du procès de Galilée. Bruno fut-il accusé d'avoir rompu les liens qui l'attachaient à son ordre ? Mais une telle faute ne semblait pas devoir attirer une telle peine, et c'eût été d'ailleurs aux dominicains à le

Jordano Bruno a moins d'érudition que Marsile Ficin, mais il est infiniment plus original. C'est un esprit étendu, une imagination forte et brillante, une âme ardente, une plume souvent vive et ingénieuse. Il renouvela la théorie des nombres et donna une explication détaillée du système décadaire. Dieu est pour lui la grande unité qui se développe dans le monde et dans l'humanité,

juger. Ou bien fut-il recherché comme protestant et pour avoir dans un petit écrit, sous le nom de la *Bestia trionfante*, semblé attaquer la papauté elle-même? Ou bien encore fut-il accusé seulement de mauvaises opinions en général, d'impiété, d'athéisme, le mot de panthéisme n'ayant pas encore été inventé? Cette dernière conjecture est aujourd'hui démontrée. Il y avait alors à Rome un savant allemand, profondément dévoué au saint-siège, qui se fit une fête d'assister au procès et au supplice de Bruno, et qui raconte ce qu'il a vu à un protestant de ses compatriotes, dans une lettre latine plus tard retrouvée et publiée (*Acta litteraria* de Struve, fascic. V, p. 64). Comme elle est peu connue et n'a jamais été traduite en français, nous en donnerons ici quelques fragments. Elle prouve que Jordano Bruno a été mis à mort non comme protestant, mais comme impie; non pour tel ou tel acte de sa vie, sa fuite de son couvent ou l'abjuration de la foi catholique, mais pour la doctrine philosophique qu'il répandait par ses ouvrages et par ses discours. — Gaspard Schoppe à son ami Conrad Rittershausen... « Ce jour me fournit un nouveau motif de vous écrire : Jordano Bruno, pour cause d'hérésie, vient d'être brûlé vif en public, dans le champ de Flore, devant le théâtre de Pompée... Si vous étiez à Rome en ce moment, la plupart des Italiens vous diraient qu'on a brûlé un luthérien, et cela vous confirmerait sans doute dans l'idée que vous vous êtes formée de notre cruauté. Mais, il faut bien que vous le sachiez, mon cher Rittershausen, nos Italiens n'ont pas appris à distinguer entre les hérétiques de toutes les nuances : quiconque est hérétique, ils l'appellent luthérien, et je prie Dieu de les maintenir en cette simplicité qu'ils ignorent toujours en quoi une hérésie diffère des autres. J'aurais peut-être cru moi-même, d'après le bruit général, que ce Bruno était brûlé pour cause de luthéranisme, si je n'avais été présent à la séance de l'inquisition où sa sentence fut prononcée, et si je n'avais ainsi appris de quelle hérésie il était coupable... (Suit un récit de la vie et des voyages de Bruno et des doctrines qu'il enseignait.) Il serait impossible de faire une revue complète de toutes les monstruosités qu'il a avancées, soit dans ses livres, soit dans [ses discours. Pour tout dire, en un mot, il

comme l'unité se développe dans la série indéfinie des nombres. Il a aussi pris en main la défense du système de Copernic. Ses erreurs tiennent à ses qualités. Le sentiment de l'harmonie universelle lui ôte celui de l'individualité humaine et de ses caractères distinctifs. On ne peut lui refuser une sorte de génie auquel a manqué la méthode. S'il n'a pas établi un système durable, il a

n'est pas une erreur des philosophes païens et de nos hérétiques anciens et modernes qu'il n'ait soutenue... A Venise enfin il tomba entre les mains de l'inquisition; après y être demeuré assez longtemps, il fut envoyé à Rome, interrogé à plusieurs reprises par le saint-office, et convaincu par les premiers théologiens. On lui donna d'abord quarante jours pour réfléchir; il promit d'abjurer, puis il recommença à défendre ses folies, puis il demanda encore un délai de quarante jours; enfin il ne cherchait qu'à se jouer du pape et de l'inquisition. En conséquence, environ deux ans après son arrestation, le 9 février dernier, dans le palais du grand inquisiteur, en présence des très-illustres cardinaux du saint-office, qui sont les premiers par l'âge, par la pratique des affaires et la connaissance du droit et de la théologie, en présence des théologiens consultants et du magistrat séculier, le gouverneur de la ville, Bruno fut introduit dans la salle de l'inquisition, et là il entendit à genoux la lecture de la sentence portée contre lui. On y racontait sa vie, ses études, ses opinions, le zèle que les inquisiteurs avaient déployé pour le convertir, leurs avertissements fraternels, et l'impiété obstinée dont il avait fait preuve. Ensuite il fut dégradé, excommunié et livré au magistrat séculier, avec prière toutefois qu'on le punît avec clémence et sans effusion de sang. A tout cela Bruno ne répondit que ces paroles de menace : *La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi.* Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison; là on s'efforça encore de lui faire abjurer ses erreurs. Ce fut en vain. Aujourd'hui donc on l'a conduit au bûcher. Comme on lui présentait l'image du Sauveur crucifié, il l'a repoussée avec dédain et d'un air farouche. Le malheureux est mort au milieu des flammes, et je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés (allusion aux mondes innombrables et à l'univers infini de Bruno) comment les Romains ont coutume de traiter les impies et les blasphémateurs. Voilà, mon cher ami, de quelle manière on procède chez nous contre les hommes ou plutôt contre les monstres de cette espèce. Rome, 17 février 1600. »

au moins laissé dans l'histoire de la philosophie une trace lumineuse et sanglante qui n'a pas été perdue pour le dix-septième siècle.

Cependant l'idéalisme platonicien était passé d'Italie dans le reste de l'Europe. Mais nulle part il n'y jeta le même éclat. En France, il n'eut guère qu'un interprète remarquable, et encore l'est-il surtout par son caractère et par ses malheurs.

Ramus, Pierre La Ramée, né en 1515, en Picardie, d'une famille très-pauvre, venu de bonne heure à Paris, commença dans l'Université d'une façon qui ne semblait pas le destiner à un très-haut rang. Il s'y éleva peu à peu à force de travail et de mérite. Il devint à la fin professeur au Collége de France et principal du collége de Presle. La barbarie de la scholastique le révolta comme tout son siècle. Le premier il mêla dans son enseignement les mathématiques, les lettres et l'éloquence à la philosophie; il se prononça contre Aristote pour Platon et particulièrement pour Socrate qu'il se proposa pour modèle. Ses leçons anti-péripatéticiennes lui firent de puissants ennemis qui l'accusèrent auprès de François Ier, fondateur et protecteur du Collége de France. Il y eut en 1543 une sentence royale contre le novateur : ses deux écrits *Institutiones dialecticæ* et *Animadversiones Aristotelicæ* furent supprimés, lui condamné à ne les jamais publier de nouveau, même à n'en pas laisser prendre de copie, et à s'abstenir de toutes leçons sur la philosophie et la logique. On afficha cette belle sentence [1] dans toutes les rues de Paris, et on fit des

[1] Elle nous a été conservée : « SENTENCE DONNÉE PAR LE ROI CONTRE

pièces de théâtre où le pauvre professeur platonicien fut joué de toutes les manières. Ramus lui-même raconte ainsi cette première aventure :

« Quand je vins à Paris [1], je tombé ès subtilités des sophistes, et m'aprit-on les arts libéraux par questions et disputes sans en jamais monstrer un seul autre ny profit ny usage. Après que je fus nommé et gradué pour maître ès-arts je ne me pouvois satisfaire en mon esprit, et jugeois en moy-mesme que ces disputes ne m'avoient apporté autre chose que perte de temps. Ainsi estant en cet esmoy, je tombe, comme conduit par quelque bon ange, en Xénophon, puis en Platon, où je cognois la philosophie socratique; et lors comme espris de joye, je mets en avant que les maîtres ès-arts de l'Université de Paris étoient lourdement abusés de penser que les arts libéraux fussent bien enseignés pour en faire des questions et ergos, mais que toute sophisterie délaissée il en convenoit expliquer et proposer l'usage. Ce socratisme fut trouvé si nouveau et si estrange que je fus

MAISTRE PIERRE RAMUS, ET LES LIVRES COMPOSÉS PAR ICELUI CONTRE ARISTOTE. PRONONCÉE A PARIS LE XXVI DE MARS 1543... *Condamnons, supprimons et abolissons lesdits deux livres, l'un intitulé Dialecticæ institutiones, l'autre Aristotelicæ animadversiones; et faisons inhibitions et défenses à tous imprimeurs et libraires de notre royaume, pays, terres et seigneuries... qu'ils n'aient plus à en imprimer ou faire imprimer aucuns, ne publier, vendre ne débiter... et semblablement audit Ramus de ne plus lire lesdits livres, ne les faire écrire ou copier, publier ne semer en aucune manière, ne lire en dialectique ne philosophie...* »

[1] La Remonstrance de Pierre La Ramée faite au conseil privé en la chambre du Roy, au Louvre, le 18 de janvier 1567, touchant la profession royale en mathématiques. A Paris, chez Wechel, 1567, in-8. Pièce curieuse et rare.

joué et farcé par toute l'Université de Paris, puis condamné pour ignorant, impudent, malicieux, perturbateur et calomniateur. La langue et la main me furent liées par cette mesme condamnation, en sorte qu'il ne m'estoit loisible de lire ny escrire aucune chose ny publiquement ny privément. »

Ramus connut de meilleurs jours sous Henri II, mais plus tard les persécutions recommencèrent. Il aurait pu trouver hors de France d'honorables asiles; les invitations les plus flatteuses l'appelaient en Italie et en Allemagne : il aima mieux souffrir dans son pays et pour son pays. Tour à tour privé de sa chaire, rétabli, dépouillé de nouveau, forcé de fuir la France et y revenant toujours, il était à Paris, sur la foi des traités et de paroles augustes, pendant les sinistres journées de la Saint-Barthélemy. Sans doute il était suspect, et avec fondement, de protestantisme; mais s'il fut recherché comme secrètement huguenot, il ne le fut pas moins comme ouvertement platonicien. Parmi les confrères de Ramus était Jacques Charpentier, péripatéticien fanatique, catholique inquisiteur, royaliste se piquant de l'être plus que le roi, et mêlé à toutes les factions et intrigues du temps. Outre cela, il avait depuis longtemps de particuliers ressentiments contre Ramus. Il satisfit d'un seul coup toutes ses passions publiques et privées. Ramus demeurait au collége de Presle, tout près d'ici, sur la pente de la montagne Sainte-Geneviève, à côté du grand couvent des Carmes, aujourd'hui transformé en un marché, celui de la place Maubert. Le 26 août 1572,

Charpentier envoya au collége de Presle une bande d'assassins qui pillent et dévastent la maison, pénètrent dans la chambre où s'était réfugié Ramus, l'y égorgent, le jettent par la fenêtre dans la cour, où des étudiants féroces l'achèvent, lui arrachent les entrailles et traînent par les pieds le cadavre jusqu'à la Seine [1]. Il ne faut pas oublier qu'à peu près à la même époque un autre péripatéticien, l'Espagnol Sepulvéda [2], le théolo-

[1] De Thou, ad ann. 1572. Gouget, dans ses *Mémoires sur le Collége de France*, adopte le récit de de Thou. Voyez nos *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 6 : « Quelle vie et quelle fin! Sorti des derniers rangs du peuple, domestique au collége de Navarre, admis par charité aux leçons des professeurs, puis professeur lui-même, tour à tour en faveur et persécuté, chassé de sa chaire, banni, rappelé, toujours suspect, il est massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy comme protestant à la fois et comme platonicien. Son adversaire, le catholique et péripatéticien Charpentier, dirigea les coups. On aurait peine à le croire si un contemporain bien informé, de Thou, ne l'attestait. « Charpentier son rival, dit le véridique historien, excita une émeute et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent par la fenêtre dans la rue; là, des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, e livrent à tous les outrages et le mettent en pièces. » Tel fut le sort d'un homme qui, à défaut d'une grande profondeur et d'une originalité puissante, possédait un esprit élevé, orné de plusieurs belles connaissances, qui introduisit parmi nous la sagesse socratique, tempéra et polit la rude science de son temps par le commerce des lettres, et le premier écrivit en français un traité de dialectique. Depuis on n'a pas daigné lui élever le plus humble monument qui gardât sa mémoire; il n'a pas eu l'honneur d'un éloge public, et ses ouvrages même n'ont pas été recueillis. » Il a trouvé du moins un savant et chaleureux historien et panégyriste dans un de ses coreligionaires : *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, par M. Waddington, in-8, 1855.

[2] Né en 1490, mort en 1573. *Joannis Genesii Sepulvedæ Cordubensis Opera*. Matriti, 1780, 4 vol. in-4. — Sepulveda est d'ailleurs un esprit judicieux et éclairé, comme Charpentier lui-même, dont les ouvrages ne sont pas dépourvus de mérite, par exemple sa *Descriptio universæ naturæ ex Aristotele*, in-4, 1560, et surtout *Platonis cum Aristotele comparatio*

gien et l'historiographe de Charles-Quint, fournit au roi d'Espagne des arguments en faveur de l'esclavage des malheureux Américains, contre le sage et pieux Barthélemy de Las Casas. Quand donc le sensualisme moderne accuse l'idéalisme d'avoir toujours été en arrière dans la civilisation, et se vante d'avoir servi seul la cause de la liberté et de l'humanité, pensez, je vous prie, à Charpentier et à Sepulvéda, à Jordano Bruno et à Ramus. D'ailleurs, à Dieu ne plaise que je veuille ici flétrir le sensualisme et lui rendre injustice pour injustice! Tyrannique et malfaisant ce jour-là, un autre jour vous le verrez, vous l'avez déjà vu, utile et persécuté, dans Occam par exemple. Les systèmes ont leurs bons et leurs mauvais jours, et leurs bons jours ne sont pas ceux de leur prospérité et d'une domination incontestée. Il n'appartient à aucun système, quel qu'il soit, de servir exclusivement la civilisation ; et ce que je veux seulement que vous tiriez de ces paroles et de toutes mes leçons, c'est le dédain et le dégoût de tout fanatisme, dans la philosophie comme ailleurs, l'habitude de la tolérance et même du respect pour tous les systèmes, tous enfants légitimes de l'esprit humain et de la liberté humaine.

Pierre La-Ramée, martyr à la fois du protestantisme et de l'idéalisme, eut des partisans nombreux en France, en Angleterre et en Allemagne, et dans tous les pays où l'esprit de la réforme s'étendait jusque sur la philosophie. En Angleterre, son traité de logique antipéripatéticienne eut plus tard l'honneur d'être réduit

*in universa philosophia*, in-4, 1573, où il montre des connaissances solides et même une assez grande modération.

et arrang pour les classes par l'auteur du *Paradis perdu*[1].

L'Allemagne au seizième siècle ne compte aucun philosophe d'une grande renommée. On ne peut s'empêcher de sourire quand on entend des protestants nous donner Luther comme un des promoteurs de la raison humaine : tout au contraire, il en était l'adversaire déclaré. Doué d'une grande et forte imagination et d'une âme éloquente, par ses qualités comme par ses défauts Luther était bien plutôt poëte et orateur que théologien et philosophe. Comme Gerson, la mauvaise philosophie de son temps l'avait dégoûté de la philosophie ; il n'avait que de l'aversion pour Aristote et il ne connaissait pas Platon. De Saint-Augustin il n'avait retenu que l'horreur du pélagianisme, et l'attachement au dogme de la grâce et de la prédestination poussé jusqu'au mépris de la raison et à la négation de la liberté[2]. S'il fût resté dans l'Église, ce n'est point à Roger Bacon et à Scot, ni à Albert et à saint Thomas, c'est à saint Bonaventure, c'est à Gerson, c'est au grand prédicateur Tauler qu'il eût voulu ressembler. Comme eux il est ouvertement mystique, et mystique avec la fougue et la passion qu'il portait en toutes choses. Loin donc de favoriser les études philosophiques, il les aurait bien plutôt proscrites, sans l'influence et l'autorité de Mélanchton,

[1] *Artis logicæ plenior institutio ad Petri Rami methodum concinnata*, p. 614, t. II, the Works of John Milton, historical, political and miscellaneous, in-4, London, 1753.

[2] Voyez *De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmum Roterodamum*, Wittembergæ, 1525.

homme d'école qui défendit et maintint la philosophie de sa jeunesse, enseigna et fit enseigner un péripatétisme modéré [1]. Après lui, le péripatétisme se transforma peu à peu, dans plus d'une université protestante de l'Allemagne, en un platonisme raisonnable, et on vit plusieurs hommes distingués combattre avec force la triste doctrine péripatéticienne qui s'enseignait au delà des Alpes; par exemple à Altorf, Nicolas Taurel, Taurellus, prit à tâche de réfuter Césalpini et Piccolomini [2]; à Marbourg, Goclenius [3], est remarquable surtout comme auteur d'un ouvrage dont le titre est : Ψυχολογία, *hoc est*, *de hominis Perfectione*, *anima*, *etc.* [4]. C'est, je crois, la première apparition de la psychologie sous son nom propre dans la philosophie moderne.

Passons maintenant à l'école péripatéticienne. Mais entendons-nous : il ne s'agit point ici de ce péripatétisme du treizième et du quatorzième siècle, tempéré et christianisé pour ainsi dire par saint Thomas et Duns Scot, qui, après avoir fait longtemps la force et la

[1] Voyez de Mélanchton *Erotemata dialectica*, *Ethicæ doctrinæ elementa*, *et enarratio libri quinti Ethicorum*, surtout *De anima commentarius* où (dans la dédicace) Mélanchton prend la défense de la scholastique comme exercice d'esprit.

[2] Né à Montbéliard en 1547, mort en 1606. Ses écrits les plus célèbres sont : *Philosophiæ trimphus*, Basil., 1573, réimprimé à Arnheim en 1617; *Alpes cæsæ*, 1591 ; *de rerum Æternitate*, 1604; *Nicolai Taurelli in inclyta Noricorum Academia philosophiæ et medicinæ antecessoris celeberrimi*, *de Mundo et cœlo*, *discussionum metaphysicarum et physicarnm libr. IV*, *adversus Piccolominum aliosque peripateticos*, *editio nova*. Ambergæ, 1611.

[3] Né à Corbach en 1547, mort à Marbourg en 1628.

[4] Marbourg, 1590-1597. Joignez-y *Idea philosophiæ platonicæ*, ibid. 1612.

gloire de l'Université de Paris, continuait à s'enseigner, comme une tradition languissante, dans les écoles dégénérées de l'ordre de Saint-Dominique et de l'ordre de Saint-François ; il s'agit du péripatétisme vrai et antichrétien qui se montrait enfin à découvert dans le texte même d'Aristote, que la belle édition des Aldes et ses reproductions savantes répandaient d'un bout de l'Europe à l'autre[1], et dans les hardis commentaires d'Alexandre d'Aphrodise et d'Averroès, successivement imprimés à Venise et qui delà inondaient l'Italie[2]. Si l'ombre seule d'Aristote et de ses deux grands commentateurs avait suffi à troubler bien des têtes dans les premiers jours du treizième siècle, jugez de l'effet qu'ils firent en paraissant eux-mêmes. Ils opposèrent une forte barrière à l'invasion du platonisme, et on vit se renouveler avec un bien autre éclat les débats qui déjà avaient eu lieu au commencement du quinzième siècle entre Pléthon et Gennadius, George de Trébizonde et Bessarion.

Le théâtre de ces débats fut encore l'Italie, qui est la vraie patrie de la Renaissance, pour la philo-

[1] La première édition complète d'Aristote est celle des Aldes, Venise, 5 vol. in-fol. 1495-1498. Réimprimée à Bâle, en 1531, par Érasme, et deux fois encore en 1539 et 1550; puis de nouveau à Venise, chez les Aldes, par les soins de Camotius, 6 vol. in-8, 1551-1553.

[2] La plupart des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise ont paru séparément en original et en traduction, à Venise, de 1515 à 1536.—Le plus important ouvrage d'Averroès, la destruction des destructions d'Al-Gazel, *Destructiones destructionum, cum Augusti Niphi de Suessa expositione*, avait paru à Venise, in-fol. 1497, avant de reparaître avec tous les autres commentaires du même auteur, dans les deux belles éditions vénitiennes de la traduction latine complète d'Aristote, dont nous avons parlé plus haut, leç. IX, p. 269.

sophie comme pour les arts, les lettres et les sciences. Florence resta fidèle au culte de Platon, mais l'université de Padoue se consacra pour ainsi dire à Aristote. Et comme à Florence on adorait le Platon du néo-platonisme, de même à Padoue on n'invoquait que l'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise ou celui d'Averroès. Les Alexandristes et les Averroistes, voilà toute la différence à faire entre les professeurs de Padoue, voilà les deux seuls points de vue qui partagent l'école péripatéticienne d'Italie au seizième siècle.

Bientôt, comme on le pense bien, l'Église s'émut : le concile de Latran en 1512 condamna les deux redoutés interprètes, et interdit les commentaires d'Alexandre et d'Averroès. On ne gagna à cela que de forcer l'école de Padoue de recourir à un artifice qu'elle n'eut pas même besoin d'inventer, et dont ses maîtres, les philosophes arabes, lui fournissaient l'exemple. Quand l'orthodoxie musulmane reprochait à ceux-ci de renverser le Coran par leur doctrine sur l'âme comme forme organique du corps et par leur Dieu sans attributs, ils répondaient qu'ils pensaient ainsi dans l'école et en philosophie, mais qu'ils étaient prêts à reconnaître le contraire et tout ce qu'on voudrait au nom de la foi, trouvant le moyen d'unir à leur aise le panthéisme le plus audacieux et l'orthodoxie la plus docile, la plus complaisante : tactique plus ou moins habile qui a passé de l'école arabe dans l'école de Padoue, et qui lui a survécu.

L'histoire du panthéisme dans l'université de Padoue

est encore à faire, et serait d'une utilité infinie. On y verrait les nuances les plus diverses du panthéisme, ici à découvert, et sincère jusqu'à la témérité; là, contenu, régulier, méthodique, avec toutes les finesses, tous les biais, tous les tempéraments, tous les masques qu'il peut prendre. En vérité, après cela, il semble que tous les rôles sont usés en ce genre.

Je n'entends pas vous traîner dans les détours de ce tortueux labyrinthe. Il m'a suffi de vous donner le fil avec lequel on s'y peut orienter.

C'est Alexandre Achillini [1], à ce qu'il paraît, qui porta les doctrines d'Averroès dans l'université de Padoue. Il alla si loin que son confrère Pomponat fut obligé de le combattre et de remplacer l'averroisme par l'alexandrisme.

Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462, professeur à Padoue, mort à Bologne en 1524, eut d'ardents ennemis et d'ardents défenseurs. Son ouvrage sur l'immortalité de l'âme fut brûlé à Venise; en même temps un futur cardinal de l'Église romaine, Bembo, alors secrétaire du pape, loin de trouver cet ouvrage si coupable, prit l'auteur sous sa protection; et un autre cardinal, Hercule de Gonzague, qui avait été un des écoliers de Pomponat à Padoue, l'avait en une telle estime qu'après sa mort il fit transporter son corps à Mantoue dans l'église de Saint-François et lui fit élever une statue de bronze qui le représentait dans sa chaire un livre ouvert à la main et un autre à ses pieds [2].

[1] De Bologne, mort en 1612.

[2] Tiroboschi, *Storia della litteratura italiana*, t. VII, p. 614-624, de l'édition de Milan.

Pomponat est tout à fait un disciple d'Alexandre d'Aphrodise, il le cite sans cesse, il entend Aristote comme lui, non par une docilité servile, mais avec une conviction réfléchie, car il pense véritablement par lui-même, et doit être moins considéré comme un commentateur que comme un philosophe. Il écrit en latin et sans nulle élégance, mais avec une certaine force. La nature ne l'avait guère favorisé du côté du corps : il était tout petit ; mais il avait un esprit pénétrant et élevé, une âme noble et sincère. Ce n'était pas de gaieté de cœur, pour se distinguer des autres hommes et par ambition de gloire, qu'il rejetait les opinions reçues, et qu'il expose dans ses ouvrages tant de doutes sur l'immortalité de l'âme, la liberté humaine, la Providence ; non, ces doutes lui pèsent et l'affligent, « lui rongent l'âme, lui ôtent le sommeil, le rendent fou », et avec son désir impérieux de savoir et les continuels tourments que ce désir non satisfait lui cause, il se compare en ce monde à Prométhée sur le Caucase ; il est touchant de lui voir peindre le philosophe dévoré par le besoin de savoir comme par un vautour, ne pouvant ni manger, ni boire, ni dormir, objet de dérision pour la sottise, de scandale pour le peuple, d'ombrage et de persécution pour l'autorité [1].

[1] « Ista igitur sunt quæ me premunt, quæ me angustiant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethei, qui, dum studet clam eripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe scythica in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. Prometheus vero est philosophus qui, dum vult scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non exspuit, ab omnibus irridetur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur, fit specta-

L'école de Padoue a produit encore d'autres professeurs moins originaux et moins intéressants, mais qui ont été dans leur temps très-considérables, d'abord

culum vulgi. Hæc igitur sunt lucra philosophorum, hæc est eorum merces. » *De Fato, libero Arbitrio et de Prædestinatione*, libr. III, c. VII. — Le premier écrit de Pomponat est son traité de l'immortalité de l'âme, qui parut en 1516, et souleva une telle tempête que Pomponat fut obligé d'en publier une apologie. Nous n'avons jamais vu les premières éditions de ces deux écrits ; nous en connaissons seulement une réimpression dans un recueil des ouvrages de Pomponat fait à Venise en 1525, un an après la mort de l'auteur, recueil in-fol. à deux colonnes, où se rencontrent plusieurs traités physiques et dialectiques qui ne sont jamais cités, *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, au milieu desquels se trouvent, fol. 41, le traité *de Immortalitate animæ*, daté de 1516; et fol. 52, l'*Apologia* en trois livres, datée de Bologne, 1517, avec une lettre de remercîment à la fois et de justification adressée à Bembo, premier secrétaire du pape, datée aussi de Bologne, 1519, et une longue réponse aux accusations d'Augustinus Nyphus, même lieu et même date. Depuis, il a paru une autre édition du *Tractatus de immortalitate animæ*, petit in-12 sans indication de lieu, et sous la date évidemment fausse de 1534. Enfin Bardili en a donné une nouvelle à Tubingen, in-8, en 1791. Le fond de cet écrit est la doctrine même d'Aristote, et la conclusion est celle d'Alexandre d'Aphrodise. L'âme pense sans doute par la vertu qui est en elle, mais elle ne pense jamais qu'à la condition qu'il y ait une image venue du dehors; cette image tient à la sensibilité, celle-ci à l'existence du corps; à la dissolution du corps l'image périt; il semble donc que la pensée périt avec elle, et par conséquent il n'est pas possible de donner une démonstration de l'immortalité de l'âme. Dans l'*Apologie*, Pomponat se réfugie dans la fameuse distinction des vérités de la foi et des vérités de la philosophie, compromis commode qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre. — On possède encore deux autres ouvrages de Pomponat, composés tous deux en 1520, comme Pomponat lui-même le déclare à la fin de l'un et de l'autre, mais qui ne paraissent pas avoir été imprimés de son vivant et que nous trouvons seulement dans diverses éditions de Bâle, dont la dernière et la meilleure est de 1567 : *Petri Pomponatii, philosophi et theologi doctrina et ingenio præstantissimi, Opera*. L'un de ces ouvrages est intitulé : *De naturalium effectuum admirandis causis, seu incantationibus liber*. On y prouve que la sorcellerie est une fable, et qu'il n'y a dans les événements naturels que des causes naturelles; ce traité est un commencement de saine philosophie naturelle. Le second est le *De Fato, libero Arbitrio et Providentia Dei*, où il entasse doutes sur

Alexandre [1] et François [2] Piccolomini, tous deux de l'illustre maison qui a donné à la papauté Pie II et Pie III, puis César Cremonini [3] et Jacques Zabarella [4].

Bien au-dessus d'eux il faut mettre Andrea Cesalpini,

doutes sans arriver à aucune solution satisfaisante. Il donne celles que fournit la scholastique, en avouant que ce sont plutôt des illusions que de véritables réponses : *videntur potius esse illusiones istæ quam responsiones.*

[1] Né à Sienne en 1508, mort en 1578, Ses trois principaux ouvrages sont : 1° *Instrumento della filosofia naturale*, Rome, 1550, et réimprimé à Venise, in-4, 1576. Il ne faut rêver ici rien de semblable à l'entreprise de Bacon : c'est tout simplement une logique, et une logique assez médiocre. 2° *Filosofia naturale*, en deux parties, dédiée au pape Jules III, Rome, 1550, et réimprimé à Venise en 1576, comme l'*Instrumento*. 3° *Della Institution morale*, en 12 liv., Venise, in-4, 1560, nouvelle rédaction d'un ouvrage de la jeunesse de l'auteur, intitulé : *Institution de l'uomo nobile*. Joignez-y une paraphrase latine sur les *Questions méchaniques* d'Aristote, avec un petit traité *De Certitudine mathematicarum disciplinarum*, publiés ensemble à Rome, in-4, 1547. Nous avons aussi un traité de la sphère et des étoiles fixes, *De la Sfera del mondo, e de le stelle fisse*, Venise, in-4, 1559, écrit dédié à une dame dont le savant archevêque célèbre avec effusion la beauté, l'esprit et la vertu; enfin une paraphrase prolixe du second livre de la *Rhétorique* d'Aristote, imprimée en 1568, et réimprimée à Venise, in-4, 1592.

[2] François Piccolimini, parent d'Alexandre, de Sienne, 1520, professeur d'abord à Pérouse, puis à Padoue, mort en 1604. *Universa Philosophia de Moribus*, Venise, in-fol., 1583; réimprimé en 1596.

[3] Né à Cento, duché de Modène, en 1552, mort en 1630. Nous connaissons de lui : *Cæsaris Cremonini Centensis, in schola patavina philosophi primæ sedis, Disputatio in tres partes divisa. Adjecta est Apologia dictorum Aristotelis*, Venetiis, in-4, 1613. — *Tractatus tres, primus de sensibus externis, secundus de sensibus internis, tertius de facultate appetitiva*, opuscula hæc revisit Troylus Lancetta, auctoris discipulus, etc., Venetiis, 1644. — *De Calido innato et semine, pro Aristotele contra Galenum*, Lugd. Batavor., 1634, petit in-18. On cite encore d'autres ouvrages que nous n'avons point vus.

[4] Né à Padoue, mort en 1589. Jacobi Zabarellæ, Patavini, *De Rebus naturalibus*, lib. XX, Colon. 1594, in-4, plusieurs fois réimprimé. *Commentarii in tres libros de Anima*, publiés à Padoue par son fils en 1604, réimprimés à Francfort en 1608 et en 1619. — *Comm. in libros physicorum*, Francfort, 1602. *Opera logica*, etc., très-souvent reproduit.

d'Arezzo, né en 1519, mort en 1603, qui a laissé un assez grand nom dans la botanique, et qui dispute à Servet l'honneur de la première découverte de la circulation du sang. Il enseigna la médecine d'abord à Pise, puis à Rome même, dans le collége de la Sapience. Sa philosophie est un péripatétisme un peu averroïste. Comme Pomponat, il se moque des sorciers et des démons, il repousse toute intervention miraculeuse dans l'ordre de la nature [1]. Bayle [2], qui n'est pas suspect, le donne comme un précurseur de Spinoza. La raison en est bien simple : c'est qu'en bien des points Cesalpini suit ses deux illustres confrères en médecine, Avicenne et Averroès. Il semble bien avoir reçu d'eux et partagé le dogme célèbre, tant combattu par saint Thomas, de l'unité de l'intelligence se diversifiant seulement par les différents individus qui en participent [3]. Il ne manqua pas d'adversaires à Rome, puisqu'il en avait jusqu'en Allemagne dans l'université d'Altorf [4]; on tenta même de le traduire devant le tribunal de l'inquisition ; mais il échappa, grâce à la protection de Clément VIII, dont il était le premier médecin et qui avait besoin de lui ; il n'avait pas d'ailleurs oublié le faux-fuyant de l'école de Padoue : il disait qu'il n'était pas théologien, qu'il ne prétendait qu'exposer la vraie doctrine d'Aristote, et qu'en fait de théo-

[1] *Dæmonum investigatio peripatetica*, in-4, Venise, 1593, sec. édit., à la suite du livre célèbre : Andreæ Cesalpini *Quæstionum peripateticarum* lib. v.

[2] *Dictionnaire*, art. Cesalpin.

[3] *Quæst. perip.* lib. ii, qu. 7, p. 36 : Intelligentiam humanam multiplicari secundum hominum multitudinem.

[4] Plus haut, p. 335.

logie il renvoyait Aristote à l'autorité compétente.

Vanini ne mérite guère d'être nommé à côté de Césalpini. C'était, il faut bien le dire[1], un esprit léger et inquiet, imbu des plus mauvaises opinions de l'école de Padoue, où il avait étudié, contempteur de Platon et de Cicéron, admirateur passionné d'Aristote, instruit, ce sont ses propres paroles, à jurer sur la parole d'Averroès, tantôt masquant ses principes sous un grand zèle catholique, tantôt les affichant avec impudence. Né près de Naples, comme Jordano Bruno, comme lui il avait beaucoup couru le monde, faisant toutes sortes de métiers. Sa mauvaise étoile le conduisit à Toulouse, le seul pays de France qui eût admis l'inquisition et où régnait l'intolérance. Il avait publié deux ouvrages, l'un, à Lyon en 1615 : *Amphitheatrum æternum Providentiæ, divino-magicum, christiano-physicum, necnon astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*; l'autre, à Paris même, en 1616 : *De Admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, Arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Julium Cesarem libri IV, cum approbatione Facultatis sorbonicæ*. Le premier ouvrage, comme son titre le fait assez voir, a de grandes prétentions à l'orthodoxie. Il y a une démonstration de l'existence de Dieu différente de la démonstration péripatéticienne qui se tirait du mouvement et de la nécessité d'un

[1] En 1829, nous avions nous-même avoué que nous ne parlions de Vanini que sur la foi des historiens et sans avoir lu ses ouvrages, assez rares. Depuis nous en avons fait une étude particulière qui nous force de changer ce que nous en avions dit. Voyez *Fragments de philosophie cartésienne*, VANINI, OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES.

premier moteur. Vanini rejette cette démonstration ; il n'admet que l'argument célèbre qui du fini conclut à l'infini par l'impossibilité de s'arrêter au fini [1]. L'argument est très-bon, mais seul il est insuffisant. En effet, si l'être fini suppose un être infini, il reste à savoir quel est cet être infini. La preuve par le mouvement étant écartée, cet être infini ne peut plus être la cause de rien, il n'est que la substance de tout ; et cette substance infinie que tous les êtres finis supposent, mais qui ne les a point créés, ne peut avoir d'autres attributs que ceux qui se déduisent de son essence, de l'infinité, et rien de plus. Cependant si Vanini a tort de n'admettre que cette sorte d'argument, il l'admet, il n'est donc pas athée dans l'*Amphithéâtre*. Mais dans son second ouvrage, où il prétend nous révéler les *Secrets admirables de la nature*, il désavoue bien des choses qu'il avait dites dans le premier [2]. Il abonde toujours en protestations de soumission à l'Église, mais il se moque presque ouvertement du christianisme. Non-seulement il continue de nier que Dieu ait pu donner la première impulsion au monde, mais il rejette toute action de l'intelligence sur la matière. Il croit le monde éternel [3]. S'il y a

[1] *Amphiteatrum*, Exercit. 1. « Omne ens vel finitum est aut infinitum ; sed nullum est finitum a se ; quocirca satis patet non per motum, ad modum Aristotelis, sed per primas entium partitiones a nobis cognosci Deum esse, et quidem necessaria demonstratione. Non alias esset æternum ens, et sic nihil omnino esset ; alioqui nihil esse est impossibile, ergo et æternum ens non esse pariter est impossibile. Ens igitur æternum esse adeoque Deum esse, necessarium est. »

[2] *De Admirandis*, etc., p. 428. « Multa in hoc libro scripta sunt quibus a me nulla præstatur fides. Cosi va il mondo. »

[3] *Ibid.*, p. 135 : « Ego vero concluderem, si christianus non essem, mundi æternitatem. »

du mouvement dans l'univers, il vient de l'essence même de la matière, non d'une volonté intelligente[1]. Quant à la question de l'immortalité de l'âme, il a fait vœu, dit-il, de ne s'en expliquer que quand il sera vieux, riche et allemand[2]. Il n'y a pas de liberté, et la vertu et le vice dépendent du climat, du tempérament, du système d'alimentation[3]. Le seul plaisir est la fin de l'homme, et les premiers des plaisirs sont ceux de l'amour; de là des anecdotes et des peintures fort licencieuses. Vanini nous entretient de ses maîtresses[4]; il regrette de ne pas être un enfant de l'amour[5], parce qu'il aurait plus de beauté, de force et d'esprit, et dans plus d'un endroit[6] on voit qu'il a pris sa part de la dépravation italienne au seizième siècle. L'auteur d'un pareil livre devint bientôt suspect à Toulouse. On lui imputa, non sans apparence, des mœurs infâmes; on l'accusa de tenir de secrets conciliabules où il répandait ses opinions parmi les jeunes gens des meilleures familles; on le déféra même au parlement, et, malgré ses protestations accoutumées de dévotion et l'hypocrite fréquentation des sacrements, après un long procès, des confrontations de témoins et des débats contradictoires, il fut déclaré atteint et convaincu d'athéisme[7]. C'est en se défendant devant le parlement de Toulouse, et pour

[1] *Ibid.*, p. 22. « A suâ forma, non ab intelligentiæ voluntate moveri. »
[2] *Ibid.*, p. 492.
[3] *Ibid.*, p. 348.
[4] *Ibid.*, p. 159, et p. 298.
[5] *Ibid*, p. 321.
[6] *Ibid.*, p. 351, et p. 182-183.
[7] Voyez notre dissertation déjà citée. Nous avons publié l'arrêt même, retrouvé dans les archives du parlement de Toulouse.

montrer sa croyance en Dieu que, ramassant à terre une paille, il partit de là pour établir l'invincible nécessité de la Providence. Toute son éloquence ne put le sauver. Il eût été fort permis assurément, dans l'intérêt de la morale publique, de le chasser de Toulouse et de France, et de le renvoyer en Italie prêcher et pratiquer ses maximes : au lieu de cela on le condamna à être brûlé vif, et l'affreuse sentence fut exécutée le 9 février 1619.

Voici maintenant deux personnages qu'il est assez difficile de classer absolument ni parmi les péripatéticiens ni parmi les platoniciens d'Italie, d'autant plus que leur prétention est d'être entièrement indépendants, de ne se ranger sous le drapeau d'aucune secte, et de philosopher sur des principes qui leur appartiennent.

Bernardino Telesio était né à Cosenza, dans l'État de Naples, en 1508. Il étudia à Padoue, et professa la philosophie naturelle à Naples. Son grand ouvrage est intitulé *De Natura, juxta propria principia. Romæ*, 1565, in-4°[1]. Le caractère de cet ouvrage est très-remar-

[1] Telesio publia à Naples, en 1570, une nouvelle édition de cet ouvrage : « Bernardini Telesii Consentini de Rerum Natura, juxta propria « principia, liber primus et secundus denuo editi, Neapoli, 1570, in-4. » Le fond est le même, la forme diffère beaucoup. Lib. I, c. I. « Mundi « constructionem corporumque in eo contentorum naturam non ratione « quod antiquioribus factum est, inquirendam, sed sensu percipien- « dam, et ab ipsis habendam esse rebus. » Le dernier chapitre du second et dernier livre est ajouté : Quæ Deum esse et rerum omnium « conditorem nobis declarare possunt. » — Telesio publia à Naples, la même année, en même format, trois petits traités : « Bernardini Telesii « Consentini De mari liber unicus. — De his quæ in aere fiunt et de « terræ motibus liber unicus. — De colorum generatione, opusculum. » Antonio Persio, de Padoue, a réimprimé à Venise, en 1590, ces trois traités avec plusieurs autres : « Bernardini Telesii Consentini Varii de

quable. Telesio y combat la scholastique, et il appelle son siècle à l'étude de la nature. Il proclame le principe qu'il faut partir des êtres réels, et non pas d'abstractions : *Realia entia, non abstracta.* Il ne reconnaît d'autre règle que l'expérience, et l'expérience sensible. Il se déclare un adversaire d'Aristote. Son héros est Démocrite, et dans plusieurs passages, et particulièrement dans sa préface[1], il parle comme Bacon qui, en effet, l'avait lu et lui rend justice. Telesio a fondé une académie libre qui, de son nom et de celui de sa patrie, s'appela *Academia Telesiana* ou *Cosentina*. Avec une pareille indépendance, il tomba dans la disgrâce de l'autorité ecclésiastique, et il fut inquiété; mais il prévint l'événement, quitta Naples, et se réfugia dans sa patrie, où il mourut en 1588.

Après Telesio vient un autre Calabrais, Thomas Cam-

« naturalibus rebus Libelli, ab Antonio Persio editi, quorum alii nun-« quam antea excusi, alii meliores facti prodeunt. »

[1] *Prooemium* (édit. de Rome), les dernières lignes. — « Si qui nostra « oppugnare voluerint, id illos insuper rogatos velim, ne mecum, ut cum « aristotelico, verba faciant, sed ut cum Aristotelis adversario, neque « igitur sese illius tueantur positionibus dictisque ullis, at sensu tantum « et rationibus ab ipso habitis sensu, quibus solis in naturalibus habenda « videtur fides; tum ne ut nobis notas illius afferant distinctiones ter-« minosque, quas ingenue fateor percipere me nunquam satis potuisse; « propterea reor, quod non sensui expositas, nec hujusmodi similes « continent res, sed summe a sensu remotas et ab his etiam quæ per-« cepit sensus, quales, tardiore qui sunt crassioreque ingenio, cujus-« modi mihi ipsi, et nulla animi molestia esse videor, percipere haud « queant. Quæ igitur contra nos afferent, exponant oportet, et veluti « in luce ponant, tarditatis meæ si libet commiserti, et rebus agant, « non ignotis vocibus, quæ nisi res contineant, vanæ sunt inanesque. « Illud pro certo habere omnes volumus, nequaquam pervivaci nos esse « ingenio, aut non unius amatores veritatis, et libenter itaque errores « nostros animadversuros, et summas illi gratias habituros, qui, quam « solam quærimus colimusque patefecerit veritatem. »

panella, dominicain, né en 1568, qui étudia dans la ville natale de Telesio, à Cosenza, continua et étendit même son entreprise. Telesio n'avait voulu réformer que la philosophie de la nature; Thomas Campanella entreprit de réformer toutes les parties de la philosophie. Il paraît même qu'il ne s'était point borné à une tentative de réforme philosophique, et que ce moine énergique avait conçu un plan d'insurrection contre la domination espagnole; du moins en fut-il accusé, et jeté dans les fers, où il resta pendant vingt-sept ans. Il supporta cette longue captivité avec une fermeté d'âme admirable, et il y composa des chants où brillent çà et là des traits d'une rare vigueur [1]. Enfin tiré de sa prison, il vint chercher un asile à Rome, et de là se sauva en France sous la protection du cardinal de Richelieu, ennemi déclaré de la puissance autrichienne et espagnole. Il vécut tranquillement à Paris, dans le second couvent que les dominicains s'étaient bâti dans la rue Saint-Honoré, au lieu aujourd'hui appelé le marché des Jacobins, et il y finit ses jours en 1639. Sans doute l'entreprise philosophique qu'il avait conçue était au-dessus de ses forces; il avait dans l'esprit plus d'ardeur que de solidité, plus d'étendue que de profondeur. Il annonçait une révolution, il n'était pas capable de la mener à son terme. Cependant il serait in-

[1] *Scelta d'alcune poesie philosofiche*, di Settimontano Squilla, 1622. M. Orelli a réimprimé ces poésies à Lugano, en 1834. Lisez surtout *Modo di filosofare, della Plebe, il Carcer, al Telesio, lamentevole Orazione dal profondo della fossa*, etc.

juste de ne pas tenir compte de si nobles efforts[1]. Campanella est un adversaire prononcé de la scholastique; et il incline au platonisme, mais ce ne sont pas ses meilleurs côtés qu'il lui emprunte. Il a plus d'une analogie avec Bruno : leur patrie, leurs malheurs, leur courage, les associent, et si on peut dire avec vérité que Telesio a devancé Bacon, on peut considérer sans trop d'indulgence les deux autres philosophes napolitains comme les précurseurs italiens de Descartes[2].

[1] Campanella, étant en prison, confia ses écrits à Tobias Adamus, qui les publia successivement à Francfort : « 1° *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, Francf., 1617, in-4; 2° *de Sensu rerum et Magia*, Francf., 1620, in-4; 3° *Apologia pro Galilæo*, Francf., 1622, in-4; 4° *Philosophiæ realis epilogisticæ partes* IV, Francf., 1623, in-4. Lui-même donna à Rome : *Atheismus triumphatus*, Romæ, 1630. En France, il entreprit une collection de ses écrits; il donna d'abord, en 1636, une nouvelle édition de l'*Atheismus triumphatus*, qu'il dédia au roi Louis XIII, avec plusieurs autres écrits. Puis, en 1637, il réimprima le *De Sensu rerum*, qu'il dédia au cardinal de Richelieu; puis encore, en 1637, il dédia au chancelier Séguier sa *Philosophia realis*, très-augmentée, in-fol.; enfin, en 1638, il dédia à Bullion, le contrôleur des finances, sa métaphysique, *Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres*, in-fol. Voici quelques pensées de Campanella : « Sentire est scire. » Contre la scholastique : « Cognitio divinorum non « habetur per syllogismum, qui est quasi sagitta qua scopum attingimus « a longo absque gestu, neque modo per auctoritatem quod est tan- « gere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum... » Comme apologie de sa conduite : « Non omnis novitas in republica et « Ecclesia philosophis suspecta, sed ea tantum quæ principia æterna « destruit. Novator improbus non est qui scientias iterum format et re- « format hominum culpa collapsas. »

[2] *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 12 : « Campanella, dominicain comme Bruno et novateur comme lui, est un esprit d'une autre trempe. Il a déjà plus de raison et de lumières. Tout aussi ardent que Bruno contre Aristote, la réforme qu'il entreprend est à la fois plus sobre et plus vaste. Elle mérite encore aujourd'hui d'être étudiée. Plein d'enthousiasme pour le bien, il combattit la doctrine morale et politique de Machiavel; du fond de sa prison, il défendit le système de

Hâtons-nous de traverser le seizième siècle et de parcourir les deux dernières parties du tableau que nous devons mettre sous vos yeux.

L'école sceptique compte peu d'adeptes dans cet âge d'enthousiasme ; il n'y en a que trois. Le premier qui se présente à nous est Sanchez, né à Bracara en Por-

Copernic, et composa une apologie de Galilée pendant le procès que faisait à celui-ci l'inquisition : victime héroïque écrivant en faveur d'une autre victime dans l'intervalle de deux tortures! On a de lui un très-bon livre contre l'athéisme. Sa pensée est toujours chrétienne, et loin d'attaquer l'Église, il la glorifie partout. Mais il paraît qu'à force de lire saint Thomas et Platon, il y puisa une telle horreur de la tyrannie et une telle passion pour un gouvernement fondé sur l'esprit et sur la vertu qu'il rêva de délivrer son pays du despotisme espagnol, et trama dans les couvents et dans les châteaux de la Calabre une conspiration de moines et de gentilshommes, qui, n'ayant pas réussi, le plongea dans un abîme d'infortunes. De profondes ténèbres couvrent encore toute cette affaire. Le dernier historien de Campanella, M. Baldachini, de Naples (*Vita e Filosofia di Tommaso Campanella*, 2 vol. in-8, Napoli, 1840-1842), a en vain cherché dans toutes les archives le procès de son célèbre compatriote; tout a disparu, et nous en sommes réduits au témoignage de ses ennemis. Tous du moins sont unanimes sur sa constance et son inébranlable courage. Une fois mis en prison pour crime politique, on y mêla d'autres accusations théologiques et philosophiques; il demeura vingt-sept ans dans les fers. Un auteur contemporain et digne de foi (J N. Erythræus, *Pinacotheca Imaginum illustrium*, 1643-1648) raconte que Campanella soutint pendant trente-cinq heures continues une torture si cruelle « que, toutes les veines et artères qui sont autour du siége ayant été rompues, le sang qui coulait des blessures ne put être arrêté, et que pourtant il supporta cette tortur avec tant de fermeté que pas une fois il ne laissa échapper un mot indigne d'un philosophe. » Campanella lui-même fait ainsi le récit de ses souffrances dans la préface de l'*Athéisme vaincu :* « J'ai été renfermé dans cinquante prisons et soumis sept fois à la torture la plus dure. La dernière fois la torture a duré quarante heures. Garrotté avec des cordes très-serrées et qui me déchiraient les os, suspendu, les mains liées derrière le dos, au-dessus d'une pointe de bois aigu qui m'a dévoré la seizième partie de ma chair et tiré dix livres de sang, guéri par miracle après six mois de maladie, j'ai été plongé dans une fosse. Quinze fois j'ai été mis en jugement. La première fois, quand on m'a

tugal, qui étudia en France, prit le grade de docteur en médecine à Montpellier en 1573, et enseigna la médecine à Toulouse. Le titre de son ouvrage est : *De multum nobili et prima universali Scientia*... Et quelle est cette noble, première et universelle science ? *Quod nihil scitur*[1]. Mais celui qui a répandu et popularisé en France

demandé : Comment donc sait-il ce qu'il n'a jamais appris ? a-t-il donc un démon à ses ordres ? J'ai répondu : Pour apprendre ce que je sais, j'ai usé plus d'huile que vous n'avez bu de vin. Une autre fois on m'a accusé d'être l'auteur du livre *des trois Imposteurs*, qui était imprimé trente ans avant que je fusse sorti du ventre de ma mère. On m'a encore accusé d'avoir les opinions de Démocrite, moi qui ai fait des livres contre Démocrite. On m'a accusé de nourrir de mauvais sentiments contre l'Église, moi qui ai écrit un ouvrage sur la monarchie chrétienne, où j'ai montré que nul philosophe n'avait pu imaginer une république égale à celle qui a été établie à Rome sous les apôtres. On m'a accusé d'être hérétique, moi qui ai composé un dialogue contre les hérétiques de notre temps... Enfin, on m'a accusé de rébellion et d'hérésie, pour avoir dit qu'il y a des taches dans le soleil, la lune et les étoiles, contre Aristote qui fait le monde éternel et incorruptible... C'est pour cela qu'ils m'ont jeté, comme Jérémie, dans le lac inférieur où il n'y a ni air ni lumière. »

[1] La première édition est de 1581, à Lyon, in-4, très-bien imprimée chez Griphe; mais la préface est datée de Toulouse, 1576, et l'auteur dit en effet dans la dédicace, adressée à un de ses compatriotes, qu'il y a déjà sept ans qu'il a composé cet écrit. Lui-même nous apprend qu'il est professeur de médecine : « Artem medicam cujus professores sumus », p. 3 de la préface. Cet ouvrage a été plusieurs fois réimprimé. Francf., 1618; Rotterdam, 1649. Extrait de la préface de Sanchez : « A prima vita naturæ contemplationi addictus minutim omnia inqui- « rebam ; et quamvis initio avidus animus sciendi quocumque oblato « cibo contentus esset, utcumque, post modicum tamen tempus, indi- « gestione prehensus revomere cœpit omnia. Quærebam jam tunc quid « illi darem quod et perfecte amplecteretur et frueretur absolute ; nec « erat qui desiderium expleret meum. Evolvebam præteritorum dicta, « tentabam præsentium corda ; idem respondebant ; quod tamen mihi « satisfaceret omnino nihil... Ad me proinde memetipsum retuli, om- « niaque in dubium revocans, ac si a quopiam nihil unquam dictum, « res ipsas examinare cœpi... Quo magis cogito, magis dubito. Despero. « Persisto tamen. Accedo ad doctores, avide ab iis veritatem exspecta-

le scepticisme, c'est Michel de Montaigne, né à Bordeaux en 1533, mort en 1592. Comme le sensualisme et l'idéalisme ne sont guère alors que du péripatétisme et du platonisme, c'est-à-dire des systèmes d'emprunt, de même le scepticisme du très-spirituel mais très-instruit Montaigne rappelle aussi le pyrrhonisme de l'antiquité. Cependant, il faut convenir qu'il y avait quelque chose d'essentiellement sceptique dans l'esprit du gentilhomme gascon, et qu'au milieu des guerres de religion dont il avait été le témoin, et après tant de sanglantes folies des deux côtés, le doute lui devait paraître bien naturellement l'oreiller le plus convenable à une tête bien faite. Les *Essais*, qui parurent en 1580 et furent complétés en 1588 [1], devinrent bien vite,

« turus. Quisque sibi scientiam construit ex imaginationibus tum alterius « tum propriis; ex his alia inferunt... quousque labyrinthum verborum « absque aliquo fundamento veritatis produxere... Decipiantur qui de- « cipi volunt. Non his scribo, nec proinde scripta legant mea... cum iis « mihi res sit qui nullius addicti jurare in verba magistri proprio marte « res expendunt, sensu rationeque ducti. Tu igitur quisquis es ejusdem « mecum conditionis temperamentique, quique de rerum naturis « sæpissime tecum dubitasti, dubita modo mecum, ingenia nostra « simul exerceamus... Nec proinde tamen veritatem tibi omnino pol- « liceor, ut qui eam ut alia omnia ignorem... nec eam arripere speres « unquam aut sciens tenere : sufficiat tibi, quod et mihi, eamdem agi- « tare. Hic mihi scopus, hic finis est. « La conclusion de cette préface et comme le symbole du scepticisme de Sanchez est la formule célèbre, *Quid?* Est-ce la source du *Que sais-je?* Il est difficile de supposer que l'ouvrage du célèbre professeur de Toulouse ne fût pas venu à la connaissance du traducteur de Raimond de Sebunde, et que Montaigne ne l'ait pas lu dans l'intervalle de la première édition à la seconde des *Essais*.

[1] Première édition, à Bordeaux, chez Millanges, 1580, deux livres en deux volumes in-12; la seconde comprend les trois livres, in-4, à Paris, chez l'Angelier, 1588. Montaigne en préparait une nouvelle que

comme on l'a dit, le bréviaire des libres penseurs. L'ami et l'élève de Montaigne, Pierre Charron, né à Paris en 1521, mort en 1603, plus méthodique et moins original que son maître, a élevé au scepticisme un monument régulier qu'il a décoré du nom de *Sagesse*[1].

Le mysticisme compose une famille bien autrement nombreuse. Sa grande source est l'école néoplatonicienne de Florence. Or, le néoplatonisme alexandrin donnait la main à la religion positive du temps par l'allégorisation, et, comme nous l'avons vu[2], il touchait aussi à la théurgie. De là deux tendances du mysticisme florentin, l'une allégorique en religion, l'autre théurgique et alchimiste. Tantôt ces deux tendances se divisent, tantôt elles se mêlent. Permettez-moi de me borner à vous offrir la liste des principaux mystiques du quinzième et du seizième siècle.

Le mystique le plus sensé et le plus circonspect de cet âge est sans contredit le cardinal Nicolas, qu'on appelle à tort de Cusa, ce qui lui donne un faux air italien, tandis qu'il est Allemand, de Cuss, petit endroit près de Trèves. Né en 1401, il partit d'assez bas, on le dit fils d'un pauvre pêcheur des bords de la Moselle, pour arriver au cardinalat. Il joua un assez grand rôle

mademoiselle de Gournay, sa fille adoptive, a donnée en 1595, in-fol. C'est le texte de cette édition qui seul est le vrai texte de Montaigne, et qui, après avoir été malheureusement altéré et défiguré depuis presque deux siècles par complaisance pour des lecteurs frivoles, a été rétabli par M. J. V. Leclerc dans son excellente édition de 1826 : *Essais de M. de Montaigne, avec les notes de tous les commentateurs*, 5 vol. in-8.

[1] *La Sagesse* est de 1601, aussi à Bordeaux, chez Millanges, in-12· la seconde, de Paris, 1604, et la troisième, de 1607.

[2] Plus haut, leç. VIII, p. 249.

dans les affaires de son temps, ainsi que Gerson, avec lequel il a plus d'une analogie. Lui aussi, il assista au concile de Bâle, et il y tint une conduite ferme et modérée. La scholastique ne l'avait pas autant dégoûté de la philosophie que le chancelier de l'Université de Paris, et son mysticisme a un caractère plus scientifique. Ses solides connaissances en mathématiques et en astronomie le défendirent contre le scepticisme Nous n'affirmons point qu'il se rattache à Ficin et à l'école florentine, mais il est certain qu'il connaissait bien l'Italie; il avait pris à Padoue son doctorat en droit canon; quelque temps il fut chargé, dit-on, du gouvernement de Rome; et persécuté, emprisonné même en Allemagne pour avoir voulu rétablir la discipline dans un couvent de son diocèse, c'est en Italie qu'il chercha un asile, et il alla finir sa vie dans un village de l'Ombrie. Son système reproduit la partie pythagoricienne du néoplatonisme, sous cette réserve, que les néoplatoniciens eussent admise, que si, avec la théorie des nombres on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur principe, l'unité, on ne peut connaître cette unité en elle-même. L'ouvrage le plus célèbre de Nicolas de Cuss est une apologie de la docte ignorance, *De docta Ignorantia*, dont l'argument principal est l'impossibilité pour un être fini d'embrasser et de comprendre l'infini [1]. Comme saint Anselme, c'est sur l'idée du *maximum* qui réside

[1] *Nicolai Cusani Opp.*, 3 vol. en un, Bâle, 1565, in-fol. — *De docta Ignorantia*, c. III : « Ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse. »

en notre esprit, que l'auteur fonde ce qu'on pourrait appeler sa philosophie. Il paraît avoir connu et il cite souvent là et ailleurs Denys l'Aréopagite et Algazel. Le traité *De la Vision de Dieu* est semée d'allégories assez chimériques au milieu desquelles se rencontrent des pages dignes de l'*Imitation de Jésus-Christ*, bien qu'elles sentent et rappellent toujours le philosophe [1]. Ce mélange à doses presque égales de platonisme, de scepticisme et de mysticisme fait le plus grand honneur à cet homme du quinzième siècle, car le cardinal de Cuss est antérieur à Reuchlin et à Agrippa; c'est un contemporain de Ficin; il est mort en 1464.

Jean Reuchlin de Pforzheim, né en 1455, mort en 1522, avait fait la connaissance personnelle de Ficin et des Pic de la Mirandole dans un voyage en Italie, et il avait rapporté en Allemagne un goût décidé pour le mysticisme. Il est moins alchimiste qu'allégoriste : il a écrit un traité de la cabale, *De Arte cabalistica*, et un autre *De Verbo mirifico* [2]. Il étudia les langues orientales,

[1] *Ibid. De visione Dei*, lib. I, c. VII. « O Domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea ut sim si voluero mei ipsius, et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse. Quomodo autem ero mei ipsius, nisi tu, Domine, docueris me? Hoc autem tu me doces ut sensus obediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius; sed non habet ratio unde dirigatur nisi per te, Domine, qui es verbum et ratio rationum. Unde nunc video, si audiero verbum tuum quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione, ero mei ipsius, liber, et non servus peccati, et tu eris meus et dabis videre faciem tuam et tunc salvus ero. » Voyez aussi le chapitre VIII<sup>e</sup> : Quomodo visio Dei est amare, etc.; et le IX<sup>e</sup> : Quomodo Deus est universalis pariter et singularis, etc. On peut lire aussi le petit dialogue *De Deo abscondito*.

[2] *De Arte cabalistica*, Haguenau, 1517, in-fol. *De Verbo mirifico*, Tu-

en particulier l'hébreu et le Talmud, et défendit les Juifs persécutés. Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim, né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535, est un ami de Reuchlin, qui le commenta, et expliqua même à l'Université de Dôle, alors florissante, le livre *De Verbo mirifico*. Il avait composé un ouvrage *De Philosophia occulta*; mais comme pour attirer au mysticisme il faut commencer par décrier toute espèce de philosophie, il en fit un autre *De Vanitate scientiarum* [1]. Agrippa de Nettesheim est allégoriste comme Reuchlin; mais déjà il commence l'alchimie et la théurgie. Paracelse, né à Einsielden, en Suisse en 1493, mort à Salzbourg en 1541, était un chimiste et un médecin ingénieux [2]. Il avait beaucoup voyagé en Italie et en Allemagne : il occupa la première chaire publique de chimie à Bâle; et Bacon fait la remarque que le plus grand tort de Paracelse est d'avoir caché les expériences très-réelles qu'il avait

bingæ, 1514, in-fol., et Lugduni, 1551, tout petit in-18, chez de Tournes. Réimprimés dans la collection de Pistorius, Bâle, 1587, in-fol.

[1] Cet ouvrage a vu le jour en 1530, à Anvers, in-4, et il fut censuré par la Sorbonne en 1531, comme renfermant quelques propositions un peu luthériennes. Il y en a eu de nombreuses éditions en 1531, 1532, etc. *H. C. Agrippæ Opp.*, 2 vol. in-8, Lugduni, per Beringos fratres, sans date. Voici quelques pensées d'Agrippa, tirées de ses lettres :

« Supremus et unicus rationis actus religio est. »

« Omnium rerum cognoscere opificem, atque in illum tota similitu-
« dinis imagine, cum essentiali contactu sine vinculo, transire, quo
« ipse transformeris efficiareque Deus, ea demum vera solidaque phi-
« losophia est.

« Sed quomodo qui in cinere et mortali pulvere se ipsum amisit
« Deum inveniet? Mori nimirum oportet mundo et carni et sensibus
« omnibus, si quis velit ad hæc secretorum penetralia ingredi... »

[2] La plus récente édition des Œuvres de Paracelse est celle de Genève, 2 vol. in-fol., 1658. Le premier volume comprend la médecine; le deuxième, la chimie et la philosophie.

faites sous une apparence mystérieuse. La doctrine de Paracelse consiste en trois principes dont l'union forme l'*Archæum magnum* avec lequel il explique toute la nature. Valentin Weigel, né en Misnie en 1533, ministre luthérien, mort en 1588, suivit la tendance théurgique de Paracelse, en l'unissant à la mysticité morale et religieuse de Reuchlin, de Tauler et de Gerson[1]. Leibnitz a dit de lui[2] : « Homme d'esprit, et qui en avait même trop. » A partir du dix-septième siècle, les doctrines de cette école, tant allégoriques que théurgiques, passent dans une société secrète, la société des roses-croix, où elles sont conservées en dépôt, comme le germe et l'espoir d'une réforme universelle. On peut aussi placer parmi les mystiques de cette époque Jérôme Cardan, de Pavie, né en 1501, mort à Rome en 1576, médecin et naturaliste célèbre, d'un savoir très-étendu, et qui, au milieu de grandes extravagances, présente souvent les vues plus élevées[3]. J'aurais dû vous parler de Van-Helmont après Paracelse, il le reproduit : c'est un mys-

[3] « Libellus de Vita beata, non in particularibus ab extra quærenda, sed in summo bono intra nos ipsos possidendo; item exercitatio mentis de luce et caligine divina; collectus et conscriptus a M. Valentino Weigelio, Halæ Saxonum, 1609. »

[1] Théodicée, *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, p. 14 de la première édition, Amsterdam, 1710, et p. 11 du t. I de l'édition d'Amsterdam, 1747. Leibnitz dit que Weigel peut bien avoir « tenu quelque chose » du système auquel depuis Spinoza a donné son nom.

[2] Son grand ouvrage *De Subtilitate* a paru à Nuremberg en 1550, in-fol., depuis souvent réimprimé à Bâle en 1553, 1557, etc. On y peut joindre *De rerum Varietate, de Immortalitate animi, de Sapientia, de Æternitatis arcanis, de Utilitate ex adversis capienda*, surtout la curieuse autobiographie *De Vita propria*. Toutes les œuvres de Cardan ont été recueillies en dix volumes in-fol , à Lyon, 1663, par les soins de Charles Spon.

tique alchimiste ; il était né à Bruxelles en 1577 ; il est mort à Vienne en 1644[1]. Robert Fludd, médecin anglais du comté de Kent, né en 1574, mort en 1627, essaya de combiner Paracelse avec l'étude assidue de la *Genèse*, allégoriquement interprétée[2]. Mais le plus profond à la fois et le plus naïf de tous les mystiques du seizième siècle est Jacob Böhme, né en 1575, mort en 1624. C'était un pauvre cordonnier de Görlitz, sans aucune instruction littéraire, qui cacha sa vie et resta longtemps sans rien produire, uniquement occupé de deux études que tout chrétien et tout homme peut toujours faire, l'étude plus contemplative que théorique de la nature, qui était sous ses yeux, et celle des livres saints. Il est appelé le philosophe teutonique. Il a écrit une foule d'ouvrages qui ont été depuis comme l'évangile du mysticisme. Ils ont été souvent reproduits[3] et traduits en différentes langues. Un des plus célèbres, publié en 1612, s'appelle *Aurora*[4] Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illu-

[1] Son fils, Mercurius Van-Helmont, a publié ses ouvrages. Voyez entre autres Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus, in morborum ultionem, ad vitam longam, authore J. B. Van-Helmont, etc., edente authoris filio ; edit. nova, Amstelodami, 1651, in-4.

[2] Philosophia Mosaica, Gudæ, 1638, in-fol. — Historia macro et microcosmi metaphysica, physica et technica, Oppenheim, 1617, in-fol.

[3] L'édition préférée est celle de 1730, 7 vol. in-12.

[4] Il a été traduit en français par Saint-Martin, l'*Aurore naissante*, 2 vol., 1800. Nous devons aussi à Saint-Martin la traduction *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement des choses*, 2 vol., 1802, *Les quarante questions sur l'âme*, 1807, et *La triple vie de l'homme*, 1809.

mination; 2° une théorie de la création ; 3° les rapports de l'homme à Dieu ; 4° l'identité essentielle de l'âme et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme ; 5° l'origine du mal ; 6° la réintégration de l'âme; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Telles sont en raccourci les quatre grandes écoles dont l'histoire remplit le quinzième et le seizième siècle. L'incomplète statistique que je viens de vous en donner suffit pour démontrer que, même dans cet âge de culture artificielle et d'imitation, l'esprit humain est resté fidèle à lui-même et à ses lois, à ces quatre tendances qui le portent partout et toujours à chercher la vérité ou dans les sens et l'observation empirique, ou dans la conscience et souvent aussi dans l'abstraction, ou dans la négation de toute certitude, ou enfin dans l'enthousiasme, et dans la contemplation immédiate de Dieu.

Reste à savoir quelle est celle de ces quatre écoles qui a compté le plus de partisans, et qui, par conséquent réfléchit le mieux l'esprit général de cette époque. Assurément ce n'est pas le scepticisme, car il se réduit, comme vous venez de le voir, à trois hommes d'esprit. Est-ce l'école sensualiste péripatéticienne, ou l'école idéaliste platonicienne? On peut en douter : toutes deux semblent presque également fertiles en hommes distingués et en systèmes célèbres. S'il fallait choisir, le nombre et l'importance des systèmes nous paraît plutôt du côté du mysticisme, en le prenant dans son double développement allégorique et alchimiste. Il comprend toute l'école platonicienne; il en

sort et il y rentre sans cesse; assez faible d'abord, il profite et s'accroît des fautes des autres systèmes.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher aussi quelle est la répartition de ces écoles entre les différents pays de l'Europe. En effet, si, au moyen âge, il n'y a guère d'autre distinction que celle des ordres religieux, déjà, vers le quinzième siècle, les individualités nationales se font jour; et il est curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé les divers points de vue philosophiques. On trouve, 1° qu'il n'y a guère eu de scepticisme qu'en France, les trois hommes qui représentent alors le scepticisme étant deux Français et un Portugais naturalisé en France, y professant et y écrivant; 2° que l'Italie a été la source du double dogmatisme péripatéticien et platonicien, et que c'est de l'Italie qu'il a passé dans tous les autres pays de l'Europe; 3° que le mysticisme vient aussi d'une source italienne, et qu'il s'y retrempe souvent, mais qu'il a surtout été répandu en Allemagne. La conclusion est donc qu'en somme le grand rôle au quinzième et au seizième siècle est à l'Italie, qui au concile de Florence retrouve l'antiquité, et la transmet à l'Europe, en gardant presque toujours la prééminence. Les deux écoles les plus illustres du temps en des genres opposés sont incontestablement Florence et Padoue; et si l'Université de Paris est le foyer de la philosophie au moyen âge, il faut reconnaître, comme nous l'avons déjà dit, que l'Italie est la reine de la Renaissance en philosophie comme en tout le reste.

Encore un autre rapport sous lequel il convient d'examiner ces quatre écoles. Quelles langues ont-elles parlées ? Ceci importe, car l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité de la pensée. Je ne vois pas qu'aucun autre péripatéticien qu'Alexandre Piccolomini ait alors écrit en langue vulgaire. Cesalpini, Telesio, Campanella lui-même écrivent en latin. L'école platonicienne, sur la fin et même vers la moitié du seizième siècle, commence l'emploi d'une langue nationale : il y a une *Dialectique*[1] de Ramus en assez bon français, et Jordano Bruno a écrit en italien la plupart de ses ouvrages. Pour le scepticisme, venu plus tard et borné à la France, il a toujours parlé, Sanchez excepté, la langue française. Si le mysticisme dans ses débuts où il tient encore à sa racine, l'école florentine, parle le langage convenu de cette école, le latin, il a fini par parler une langue vulgaire. Il est à remarquer que Jacob Böhme a écrit tous ses ouvrages dans la seule langue qu'il sût, et qu'on sût autour de lui, l'allemand ; ce qui fait du mysticisme de Böhme un système tout autrement naturel et sérieux que celui des Ficin et des Pic de La Mirandole.

Enfin, si on demande quelle est la part du bien et celle du mal dans la philosophie de ces deux siècles, il me semble que le bien est surtout dans l'immense carrière que l'imitation libre de l'antiquité ouvrait à

[1] *Dialectique de Pierre de La Ramée, à Charles de Lorraine cardinal, son Mécène*, Paris, in-4, 1555.

l'esprit humain, et dans la fermentation féconde que tant de systèmes si nombreux et si divers devaient exciter et qu'ils ont en effet produite. Quand on lit la vie, les aventures et les entreprises de Ramus, de Jordano Bruno, de Telesio, de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loin. Le mal est dans la prédominance de l'esprit d'imitation qui étouffe l'originalité, engendre la confusion, et exclut toute méthode assurée. Ajoutez que ce mal devait naturellement s'accroître par l'influence du génie italien, où l'imagination prévaut sur l'entendement et le sens commun.

En résumé, tout en rendant cet hommage à la philosophie de la Renaissance, qu'elle a initié l'esprit humain à la libre spéculation, on ne peut méconnaître en elle deux vices essentiels : 1° Cette philosophie réfléchit le désordre du temps : elle est décousue et inconséquente, elle manque essentiellement d'unité; la métaphysique, la morale, la politique, la physique, n'y sont pas unies entre elles par ces liens intimes qui attestent la présence d'une pensée unique et profonde. 2° Elle ne sait pas discerner, et elle ne recherche point, parmi les diverses parties qu'elle embrasse, celle qui doit être la base de tout l'édifice. On y commence par tout, pour aller on ne sait trop où; il n'y a pas de point de départ généralement accepté d'où la philosophie marche régulièrement et successivement vers son but. Ou si on veut trouver un point de départ commun à tous les systèmes d'alors, on peut dire qu'il est toujours pris en dehors de la nature humaine. On commence en général par Dieu ou par la nature

extérieure, et on arrive comme on peut à l'homme; et cela sans règle bien déterminée, sans même que cette manière de procéder soit établie en principe. De là la nécessité d'une révolution dont le caractère devait être précisément le contraire de celui de la philosophie du quinzième et du seizième siècle, à savoir, l'introduction d'une méthode, qui mette un terme à la pratique confuse de l'époque précédente, d'une méthode qui substitue enfin l'empire du bon sens à celui de l'imagination. C'est cette révolution, avec les grands systèmes qu'elle a produits, que je me propose de vous faire connaître dans notre prochaine réunion.

# ONZIÈME LEÇON.

## PHILOSOPHIE MODERNE. XVII[e] SIÈCLE. SENSUALISME ET IDÉALISME.

**Philosophie moderne. Ses traits généraux. — Deux âges dans la philosophie moderne : le premier âge est celui de la philosophie du dix-septième siècle. — Écoles du dix-septième siècle. École sensualiste : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke. — École idéaliste : Descartes, Spinoza, Malebranche.**

La philosophie de la Renaissance se peut définir l'éducation de la pensée moderne par la pensée antique. Son caractère est une imitation ardente et souvent aveugle ; son résultat nécessaire a été une fermentation universelle, qui portait dans son sein une révolution. Cette révolution s'est accomplie au dix-septième siècle ; c'est la philosophie moderne proprement dite.

Le trait le plus général qui la distingue est l'indépendance.

1° La philosophie moderne s'affranchit de l'autorité qui dominait toute la Renaissance, de ce culte de l'antiquité qui d'abord avait éveillé et animé l'esprit

humain, mais le fascinait et l'enchaînait. Elle rompt avec le passé, ne songe qu'à l'avenir, et se sent la force de le tirer d'elle-même. On dirait que, de peur de se laisser charmer par Platon et par Aristote, elle en détourne les yeux comme à dessein. Bacon, Gassendi et Leibnitz exceptés, tous les grands philosophes de l'ère nouvelle, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, et leurs disciples, n'ont aucune connaissance, et presque aucun respect de l'antiquité; ils ne lisent guère que dans la nature et dans la conscience.

2° La philosophie moderne s'affranchit encore d'une autre autorité, qui avait régné en absolue souveraine pendant tout le moyen âge, l'autorité ecclésiastique, en séparant à jamais dans l'école et dans la pensée la philosophie et la théologie, comme dans l'État la royauté, s'émancipait aussi par la séparation judicieuse de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle. Jusqu'alors la confusion de ces deux puissances avait produit tour à tour la domination et la servitude de l'une des deux et entretenu des troubles funestes: leur séparation régulière établit leur mutuelle indépendance, et mit enfin la paix dans les consciences et dans la société. De même, en délimitant avec précision le domaine de la théologie et celui de la philosophie, en assurant à l'une l'exposition et la défense des vérités de l'ordre surnaturel, et en abandonnant à l'autre la recherche des vérités de l'ordre naturel en physique et en métaphysique, on conquit du même coup à la théologie un respect sincère et universel et à la philosophie une juste liberté. Suivez en effet le cours du dix-sep-

tième siècle : la sécularisation progressive de la philosophie y est évidente de toutes parts. Cherchez, par exemple, qui sont les deux grands hommes qui ont fondé la philosophie moderne. Appartiennent-ils au corps ecclésiastique, à ce corps qui au moyen âge avait fourni à la scholastique de si grands interprètes? Non, les deux pères de la philosophie moderne sont deux laïques ; et, à quelques exceptions près, on peut dire que, depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours, les philosophes les plus illustres ont cessé de sortir des rangs de l'Église. Au début du moyen âge les couvents avaient été les foyers de l'instruction philosophique. Bientôt s'établirent les universités ; c'était un pas considérable, car dans les universités, surtout vers la fin du moyen âge, au quinzième et au seizième siècles, parmi les professeurs s'étaient déjà glissés quelques laïques. Le dix-septième siècle vit naître une institution toute nouvelle, qui est aux universités ce que les universités avaient été aux couvents, les académies. Elles commencèrent en Italie vers la fin du seizième siècle, mais c'est au dix-septième siècle qu'elles se répandirent en Europe. Il y en a trois qui jetèrent d'abord le plus grand éclat, et furent extrêmement utiles à la libre culture de la pensée. Ce sont : 1° la Société royale de Londres, établie sur le plan même de Bacon[1] ; 2° l'Académie des sciences de Paris, création utile du génie de Colbert comme l'Académie

[1] D'abord à Oxford en 1645, puis définitivement, avec privilége, à Londres en 1663. En ont été membres Newton, Locke, etc.

française avait été la création brillante du génie de Richelieu; 3° l'Académie de Berlin, fondée en 1700, non-seulement sur le plan de Leibnitz, mais par Leibnitz lui-même, qui en fut le premier président et rédigea le premier volume de ses mémoires.

Un autre caractère de la philosophie moderne est, je vous l'ai déjà dit et n'ai besoin que de vous le rappeler, la détermination d'un point de départ fixe, l'adoption d'une méthode; et ce point de départ, cette méthode, c'est l'étude de la nature humaine, fondement et instrument nécessaire de toute saine philosophie, c'est-à-dire la psychologie.

En entrant dans la philosophie moderne pour en étudier avec vous les systèmes, après en avoir reconnu les caractères généraux, la première réflexion qui se présente à mon esprit, c'est qu'en vérité la philosophie moderne est bien jeune. Dans l'Inde, malgré l'incertitude des dates, on peut affirmer que la philosophie a vécu de bien longs siècles. Dans la Grèce, la philosophie a duré douze cents ans, depuis Thalès et Pythagore jusqu'à la fin de l'école d'Athènes. La scholastique a régné six siècles; la Renaissance, à proprement parler, n'est que la préface de la philosophie moderne, elle n'en fait point partie; en sorte que la philosophie moderne, dont nous sommes les produits et les instruments, cette philosophie compte à peine deux siècles d'existence. Jugez du vaste avenir qui est devant elle, et que cette considération enhardisse et encourage ceux qui la trouvent encore si mal assurée dans ses procédés, si indécise dans ses résultats. Cependant, quoique bien jeune encore, elle

est grande déjà, et en deux siècles elle a produit tant de systèmes que dans ce mouvement, qui est d'hier en quelque sorte, on peut distinguer deux âges : le premier, qui commence avec le dix-septième siècle et s'étend vers le milieu du dix-huitième ; le second, qui embrasse toute la dernière moitié du dix-huitième siècle avec le commencement du nôtre [1]. Ces deux âges ont cela de commun qu'ils participent tous deux de l'esprit général de la philosophie moderne ; et chacun d'eux a cela de particulier qu'il en participe plus ou moins et en un degré différent. Je dois aujourd'hui vous entretenir du premier, de la philosophie du dix-septième siècle.

Deux hommes l'ouvrent et la constituent, Bacon et Descartes. Il faut savoir reconnaître en ces deux hommes leur unité ; car ils doivent en avoir une, puisqu'ils sont les fondateurs d'une philosophie qui est une dans son esprit ; et en même temps il faut reconnaître leur différence, puisqu'ils ont mis la philosophie moderne sur deux routes entièrement différentes. Tous les deux ont eu, ce qui est bien rare, la conscience de ce qu'ils faisaient : ils savaient qu'une réforme était nécessaire, que déjà on l'avait tentée et qu'on y avait échoué ; et c'est volontairement et sciemment qu'ils ont renouvelé cette difficile entreprise et l'ont exécutée. Dans tous leurs ouvrages respire le sentiment de l'esprit de leur temps, dont ils se portent

[1] Cette distinction de deux époques dans la philosophie moderne, d'après le progrès de la méthode même, est déjà indiquée dans LE VRAI LE BEAU ET LE BIEN, *Discours d'ouverture*, p. 4.

les interprètes. Tous deux étaient laïques, l'un soldat, l'autre homme de loi. La nature de leurs études les éloignait également de la scholastique. Ils avaient aussi passé par le monde, et y avaient contracté ce sentiment de la réalité qu'il s'agissait d'introduire dans la philosophie. Enfin tous deux étaient nourris de la bonne littérature ; ils étaient dans leur langue d'excellents écrivains, et par là capables de répandre et de populariser le goût d'une meilleure philosophie. Voilà l'unité de Descartes et de Bacon : c'est l'unité de la philosophie moderne elle-même. Mais sous cette unité sont des différences manifestes. Bacon s'est particulièrement occupé de sciences physiques; Descartes, quoique grand physicien, est plus grand géomètre encore. Tous deux emploient l'analyse; mais l'un applique l'analyse à l'étude des phénomènes de la nature, l'autre à l'étude de la pensée; l'un se fie davantage au témoignage des sens, l'autre à celui de la conscience. Delà inévitablement deux tendances opposées, et sur un même fond deux écoles entièrement distinctes, l'une sensualiste, l'autre idéaliste.

François Bacon, né à Londres en 1561, mort en 1626, est encore un peu, comme ces dates le disent, un homme du seizième siècle. Il a l'énergie novatrice de ce siècle, tempérée par la maturité et la virile sagesse du dix-septième. Mais toute l'audace de Bacon s'est exercée et épuisée dans les régions de la science ; car dans la vie, il est pénible de le dire, c'est en rampant et par de tristes menées qu'il est arrivé aux dignités qu'il a entassées sur sa tête, et qu'il est devenu succes-

sivement procureur général, chancelier, lord Verulam, baron de Saint-Alban. Deux taches déplorables ternissent sa mémoire. Il devait sa première fortune au comte d'Essex, le brillant et téméraire favori d'Élisabeth, et quand celle-ci fit monter son ancien favori sur l'échafaud, elle chargea Bacon de justifier la cruelle sentence, et Bacon accepta cette commission. Puis, sous Jacques Ier, après avoir réussi à gagner les bonnes grâces du roi et du nouveau favori, le duc de Buckingham, en flattant leurs passions, et lorsque sa servile capacité l'eut élevé aux plus hautes charges de l'État, il fit un tel usage de ses grandeurs, le goût du faste, le besoin d'argent pour suffire à ses dépenses, et son aveugle faiblesse pour des domestiques corrompus, l'entraînèrent si loin que le parlement indigné lui intenta un procès, l'accusa et le déclara coupable de vénalité et de concussion. Le malheureux ne se défendit même pas, il avoua tout, se soumit à tout, s'excusant auprès de la postérité par ces tristes paroles : qu'il n'était pas né pour les affaires, et qu'il y avait été jeté par la fatalité [1]. Mais cette fatalité n'était que l'instinct inné de la cupidité et de l'ambition. C'est alors qu'il se réfugia dans la philosophie, et consacra les dernières années de sa vie à former un corps des différents écrits qu'il avait fait paraître à différents intervalles.

Bacon est un génie essentiellement anglais, et, comme nous l'avons dit [2], un digne compatriote et con-

[1] *De dignitate et augmentis scientiarum*, liber octavus, c. III, dans les premières lignes : « Ad litteras potius quam ad quidquam natus, et ad res gerendas nescio quo fato contra genium suum abreptus. »

[2] Plus haut, leç. III, p. 74.

temporain de Shakespeare; il en a la grande imagination, et ce style étincelant d'esprit et de force, avec l'affectation et le mauvais goût du temps. Il résume admirablement en lui les tendances de l'école empirique italienne. Il connaissait très-bien l'Italie; il avait brigué l'honneur de faire partie de la fameuse Académie romaine des *Lincei*, dévouée à l'étude de la nature et ennemie déclarée de la scholastique; il est tout imbu des écrits de Telesio. Voilà ce qu'on oublie trop en Angleterre, et ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour bien comprendre et apprécier Bacon. Sans le rabaisser, il est juste de reconnaître que la première impulsion lui vint du dehors, et qu'il a transporté en Angleterre l'esprit qui régnait chez les Lincei et dans l'Académie Consentine. Mais ce qui n'était qu'une vague aspiration en Italie est devenue au delà de la Manche entre les mains de Bacon et grâce au génie national une direction précise, forte et régulière.

Bacon conçut de bonne heure sa grande entreprise, dont l'idée était pour ainsi dire dans l'air à la fin du seizième siécle. Elle comprenait deux parties, l'une où il glorifiait la dignité, l'utilité, les progrès toujours croissants des sciences, l'autre où il exposait la nouvelle méthode qui devait enfanter des progrès nouveaux. Il publia en 1605 la première partie en anglais : *Of the proficience and advancement of learning*, écrit qui plus tard, fort augmenté et traduit en latin par Bacon lui-même, avec le secours de plumes habiles, revit le jour en 1623 sous ce titre qu'il a toujours gardé : *De dignitate et augmentis*

*scientiarum*[1]. La seconde partie parut en 1620, appelée *Novum organum*, avec cette épigraphe célèbre : *Multi pertransibunt et augebitur scientia.* Ce *Novum organum*, ce nouvel instrument, est l'expérience vivifiée par l'induction[2].

Ces deux ouvrages, que beaucoup de petits écrits préparent, soutiennent, développent, représentent aux yeux de la postérité, la grande entreprise de Bacon, *Instauratio magna*, et placent son nom parmi les noms immortels[3].

Si maintenant vous me demandez à quel système aboutit tout cet appareil, je répondrai : à aucun. Bacon est mécontent de ce qu'on a fait avant lui, et il montre ce qu'il faudrait faire ; il se complaît dans la critique, il y excelle, mais il hésite, il chancelle dès qu'il s'agit de mettre lui-même la main à l'œuvre. Il abonde en admirables préceptes, mais il n'en a fait aucune ap-

[1] Maugars en a donné une traduction française dès 1624, *Le progrès et avancement aux sciences ;* ce titre montre assez, et l'auteur nous l'apprend dans sa préface, que la traduction a été faite sur l'original anglais de 1605, et Maugars ne dit pas un mot du *De dignitate et augmentis scientiarum*, qui paraissait à peine en 1624 et qu'il ne semble pas avoir connu. D'Effiat, ambassadeur en Angleterre en 1625, pour le mariage de madame Henriette, sœur de Louis XIII, avec le prince de Galles, depuis Charles Ier, engagea dès lors Golefer, historiographe du roi, à traduire le *De augmentis.* Cette traduction parut en 1633, et il y en a une seconde édition de 1637 : *Neuf livres de la dignité et de l'accroissement des sciences*, in-4.

[2] Le *Novum organum* n'a été traduit en français que fort tard par Lasalle, dans sa traduction complète de Bacon, 15 vol., an VIII-an XI.

[3] L'édition la plus estimée des œuvres complètes de Bacon est celle de Londres, en cinq vol. in-4, 1765. Toutes les éditions plus récentes n'en sont guère que des reproductions. Il faut pourtant distinguer celle de Bazil Montaigu, Londres, 1825, en 12 vol., qui contient quelques pièces nouvelles, et l'édition des *Œuvres philosophiques de Bacon* en trois vol. in-8, donnée à Paris en 1834 par M. Bouillet.

plication éclatante. Au fond la philosophie est surtout pour lui la philosophie naturelle, c'est-à-dire la physique; voilà la science dont les progrès le touchaient, et à laquelle se rapportent tous ses vœux, tous ses préceptes : la philosophie proprement dite, la métaphysique, ne lui est qu'un accessoire. Il y sème çà et là des aperçus souvent contraires ; tantôt il suit la routine, il a même le langage de la scholastique ; tantôt il innove sans grandeur, et ses innovations méritent à peine d'être relevées. Il n'est pas du tout métaphysicien ; il est beaucoup plus moraliste, mais sans avoir ce qu'on appelle une doctrine. Les *Essais* sont, à nos yeux, après les deux grands fragments de l'*Instauratio magna*, le chef-d'œuvre de Bacon, un chef-d'œuvre de pénétration à la fois et d'imagination, de pensées fines et profondes, et un modèle de grand style. La prose anglaise ne s'est jamais élevée si haut, et depuis elle n'a pas retrouvé ce vol. Les *Essais*, avec leurs qualités et leurs défauts, pourraient fort bien avoir été écrits par Shakespeare. Ils remontent à 1597, et ils s'accroissent d'éditions en éditions jusqu'en 1625 [1]. Cependant ce n'est jamais qu'une

[1] Nous n'avons jamais vu la première édition, de 1597 ; mais nous avons celle de 1598, joli petit volume in-18. Il contient dix *Essaies* avec des *Religious Meditations* et le fragment appelé : *Of colours of good and evil ;* en tout 49 feuillets. Il y a une autre édition de 1612, belle et fort augmentée ; elle ne contient que les *Essaies*, mais il y en a 40, et 241 pages. L'édition de 1613 est un petit in-18, assez laid, mal imprimé, et qui ressemble à une contrefaçon; il reproduit les 40 essais de l'édition de 1612 et y joint les Méditations religieuses et les Couleurs du bien et du mal. L'édition de 1624, in-12, est une pure réimpression de la précédente. La dernière, la bonne édition est celle de 1625, un an avant la mort de Bacon ; c'est un petit in-4, très-bien imprimé, avec ce titre : *The Essayes, or Counsels civill and morall*, etc., *Newly*

suite d'observations sans lien, et qui sont loin de composer un système.

Les sciences physiques forment donc le domaine propre de Bacon. Eh bien, là même il n'a fait que des expériences particulières estimables; il n'a pas laissé une théorie générale qui garde son nom. Contemporain de Viète et de Kepler, de Cesalpini et de Harvey, il n'a cultivé d'une façon un peu remarquable ni les mathématiques, ni l'astronomie, ni la physiologie. Il ne présente à l'impartiale postérité que sa méthode; il est vrai qu'il ne l'a pas inventée et qu'il la doit en grande partie à ses devanciers et à ses maîtres d'Italie, mais il

*enlarged*. L'ouvrage est dédié à Buckingham, et contient 58 essais et 340 pages. La meilleure édition moderne est celle de B. Montagu, chez Pickering, que M. Spiers a reproduite en 1851. — Bacon fit faire sous ses yeux une traduction latine des Essais, à laquelle il voulut qu'on donnât le titre de *Sermones fideles, sive interiora rerum*, publiée seulement en 1638, et depuis très-souvent réimprimée. Dès l'année 1618, les Essais avaient été traduits en italien, et cette traduction fut publiée à Londres: *Saggi morali del signore Francesco Bacono, cavaliere inglese, gran canciellero d'Inghilterra, con un altro suo trattato della sapienza degli antichi*. L'année suivante il parut à Londres une traduction française des *Essais moraux*, par *Arthur Georges, chevalier anglais*, petit in-12, 1619. Le petit livre de sir Arthur ne traversa guère le détroit, et Baudoin, le traducteur universel, fit une traduction nouvelle et complète des *Essais* sur l'édition de 1625, en y joignant, comme le traducteur italien, la *Sagesse des anciens*, le *Tableau des couleurs ou des apparences du bien et du mal*, et quelques autres petits écrits de Bacon, et il publia le tout en 1626: *Les œuvres morales et politiques de messire François Bacon, grand chancelier d'Angleterre*. Il y en a une autre et meilleure, traduction de 1734, qu'on attribue à l'abbé Goujet; on y a retranché tout ce qui pouvait choquer un catholique. Lasalle a traduit de nouveau les Essais au t. XII de sa traduction générale. Nous ne craignons pas d'assurer que ce petit chef-d'œuvre, auquel les Essais de Montaigne ont donné naissance et qui a produit en Angleterre tout un genre de littérature, les Essayistes, attend encore un traducteur.

a la gloire de l'avoir magnifiquement et solidement établie.

Vous connaissez cette méthode, on l'a cent fois exposée, et je vous l'ai suffisamment rappelée[1]. Au lieu d'y insister inutilement, je préfère vous signaler un côté bien peu connu, et qui vous sera nouveau peut-être, de la philosophie de Bacon. Malgré toutes les pentes qui l'entraînaient à l'empirisme et au sensualisme, son ferme bon sens y a résisté. Je vous l'aï dit souvent, et j'aurai bien des occasions de vous le répéter, tout commence toujours bien. Le chef d'une école n'atteint pas d'abord à toutes les extrémités de ses principes; il épuise sa hardiesse dans l'invention même des principes, et par là il échappe en grande partie à l'extravagance des conséquences. Ainsi Bacon sans doute a mis au monde l'école empirique moderne; mais vous chercheriez en vain dans Bacon les tristes théories dans lesquelles cette école est plus tard tombée; et la méthode expérimentale est loin d'être aussi exclusive chez le maître que chez les disciples. Il est curieux de rencontrer dans Bacon l'éloge de la méthode rationelle.

« Je crois, dit-il[2], avoir uni à jamais dans un hymen légitime la méthode empirique et la méthode rationelle, dont le divorce est fatal à la science et à l'humanité. »

Voici encore quelques passages de Bacon sur le mys-

[1] Plus haut, leç. III, p. 72, etc.

[2] « Inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere), conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus. » *Instaur. mag.*, præfat.

ticisme, sur la divination, et même sur le magnétisme. Je ne les invente point, je ne les justifie point; je les cite.

« L'inspiration prophétique, la faculté[1] divinatoire a pour fondement la vertu cachée de l'âme, qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir dans le songe, dans l'extase, et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans l'état de veille et dans l'état de santé. »

« Il y a une action possible d'une personne sur une autre, par la force de l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un autre corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit[2]. »

Enfin Bacon ne voulait pas même qu'on abandonnât entièrement l'alchimie; il pensait que sur ce chemin[3] il n'était pas impossible de trouver des faits qu'on ne trouverait pas ailleurs; faits obscurs, mais réels, dans

[1] « Divinatio naturalis, ex vi scilicet interna animi ortum habens... hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque collecta nec in corporis organa diffusa, habeat ex vi propria essentiæ suæ aliquam prænotionem rerum futurarum; illa vero optime cernitur in somniis, exstasibus, atque in confiniis mortis, rarius inter vigilandum aut cum corpus sanum est et validum. » *De augm.*, lib. IV, c. 3.

[2] « Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius... ut multo magis a spiritu in spiritum, quum spiritus præ rebus omnibus sit et ad agendum strenuus et ad patiendum tener et mollis. » *Ibid.*, IV, 3.

[3] « Nos magiam naturalem illo in sensu intelligimus, ut sit scientia formarum abditarum quæ cognitionem ad opera admiranda deducat, atque, quod dici solet, activa cum passivis conjungendo, magnalia naturæ manifestat. » *Ibid.*, III, 5.

lesquels il importe à la science de porter la lumière de l'analyse, au lieu de les abandonner aux extravagants qui les exagèrent et les falsifient.

Voilà des règles bien remarquables par leur indépendance, leur modération et leur étendue. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles disparaissent sous le grand nombre de celles qui sont empreintes d'un tout autre caractère. Ici les citations sont inutiles. Rappelez-vous seulement que le même homme qui a écrit les lignes précédentes a dit aussi que c'est dans la seule interprétation de la nature extérieure que l'esprit humain montre sa force, et que quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée, qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage[1]. Il est établi et reconnu que Bacon a donné à la philosophie une tendance sensualiste[2]. D'ailleurs, consultons, selon notre habitude, l'histoire et le temps.

A l'école de Bacon se rattachent immédiatement Hobbes, Gassendi, Locke. On peut dire que ces trois hommes ont transporté l'esprit de Bacon dans toutes les parties de la philosophie, et qu'ils se sont comme partagé entre eux les divers points de vue de leur commune école. Hobbes en est le moraliste et le politique, Gassendi l'érudit, Locke le métaphysicien.

Hobbes[3] était un ami et un disciple avoué de Bacon.

[1] Voyez leç. III, p. 73.

[2] Sur la philosophie de Bacon, nous renvoyons avec confiance l'exact et solide ouvrage de M. de Rémusat : *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie, et son influence jusqu'à nos jours*, 1857.

[3] Né à Malmesbury en 1588, mort en 1679. Opp., 1668, Amstelod.,

Il concourut, dit-on[1], avec Rawley et quelques autres personnes, à traduire le bel anglais de Bacon dans un latin qui a aussi sa beauté. Et quelle est la philosophie de ce disciple, de ce traducteur de Bacon? La voici en peu de mots[2].

Il n'y a d'autre témoignage certain que celui des sens. Les sens n'attestent que des corps, donc il n'y a que des corps, et la philosophie n'est que la science des corps.

Il y a deux sortes de corps : 1° les corps naturels qui sont le théâtre d'une foule de phénomènes réguliers, parce qu'ils ont lieu en vertu de lois fixes, comme les corps dont s'occupe la physique, et ceux qu'on appelle des esprits, des âmes, dont s'occupe la métaphysique; 2° les corps moraux et politiques, les sociétés qui changent sans cesse et sont soumises à des lois variables.

La physique de Hobbes est cette physique dont Bacon a parlé[3] avec tant d'éloge, celle de Démocrite, la philosophie atomistique et corpusculaire. Sa métaphysique

2 vol. in-4. Ce ne sont là que ses œuvres latines; mais Hobbes a beaucoup écrit en anglais. Une nouvelle édition grand in-8, due aux soins de sir W. Molesworth, Londres, 1839-1845, consacre cinq volumes aux œuvres latines et onze aux œuvres anglaises.

[1] *Vitæ Hobbianæ auctarium.* « Illis temporibus, in amicitiam receptus est Francisci Baconi, etc., qui illius consuetudine magnopere delectatus est, et ab ipso in nonnullis scriptis suis latine vertendis adjutus, qui neminem cogitata sua tanta facilitate concipere atque T. Hobbium passim prædicare solitus est. »

[2] Nous avons fait connaître en détail la philosophie de Hobbes, et particulièrement sa philosophie morale et politique, PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VI, VII, VIII.

[3] *De augm.*, III, 4.

en est un corollaire : tous les phénomènes qui se passent dans la conscience ont leur source dans l'organisation, dont l'âme n'est-elle même que le résultat. Toutes les idées viennent des sens. Penser, c'est calculer; et l'intelligence n'est autre chose qu'une arithmétique. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots; la vérité des pensées est dans la perception du rapport des mots entre eux, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite. Hobbes est complétement nominaliste. Pour Hobbes, il n'y a que des idées contingentes; le fini seul peut être conçu; l'infini n'est qu'une négation du fini; hors de là, c'est un pur mot inventé pour désigner un être que la foi seule peut atteindre. L'idée du bien et du mal n'a d'autre fondement que la sensation agréable ou désagréable, et à la sensation agréable ou désagréable il est impossible d'appliquer une autre règle de conduite que la fuite de l'une et la recherche de l'autre; de là la morale de Hobbes, sur laquelle repose sa politique. L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible et de jouir le plus possible. Puisque telle est sa loi unique, il a tous les droits que cette loi lui confère; il peut tout pour sa conservation et son bonheur; il a le droit de sacrifier tout à soi. Voilà donc les hommes, sur cette terre où les biens ne sont pas en grande abondance, ayant tous des droits égaux à tout ce qui peut leur être ou agréable ou utile, en vertu de la même capacité de jouir et de souffrir. C'est là l'état de nature, qui n'est pas autre chose que l'état de guerre, le combat de tous

contre tous. Mais cet état étant contraire au bonheur de la plupart des individus qui en participent, l'utilité, née de l'égoïsme lui-même, commande de l'échanger contre un autre, à savoir, l'état social. L'état social est l'institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix à la guerre, et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire juste. Mais comme les passions comprimées sont en révolte naturelle et nécessaire contre la nouvelle autorité, cette autorité ne peut être trop forte ; et Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative de l'anarchie ou d'un despotisme qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu. La monarchie absolue est à ses yeux l'idéal du vrai gouvernement.

Telle est la politique de Hobbes, politique très-conforme à sa morale, laquelle dérive de sa philosophie générale, dont la racine est dans la tendance sensualiste introduite par Bacon. Ce qui caractérise Hobbes, et lui donne un rang supérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est la conséquence. Il l'a même transportée de la théorie dans la pratique, il a été l'homme de ses doctrines. De bonne heure, pressentant les troubles qui menaçaient son pays, il fit une traduction de Thucydide pour dégoûter ses concitoyens d'une liberté qui mène à l'anarchie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propres principes. Mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée de sa monarchie, Hobbes ne demanda pas mieux que de faire ses soumissions, non pas au républicain Cromwell, mais au dictateur Cromwell; consé-

quent encore en cela même, quoi qu'on en ait dit[1]. Disons encore que le pouvoir ecclésiastique étant souvent en lutte avec le pouvoir civil, Hobbes n'a point hésité à abaisser le pouvoir ecclésiastique devant l'État, dont toute la force réside dans l'unité, en sorte qu'il a fait la guerre à l'Église aussi bien qu'à la démocratie.

Gassendi est Français, Provençal, ecclésiastique[2]. Comme ses premiers écrits sont postérieurs à ceux de Bacon, et comme il cite souvent le philosophe anglais, il faut admettre au moins que Bacon a dû seconder la direction naturelle de son esprit et de ses études. Quoiqu'il appartienne à la philosophie moderne et au dix-septième siècle, on peut dire qu'il est encore un débris du seizième; car c'est l'antiquité plus que son siècle qui l'inspire et le guide. On a dit avec raison qu'il était le plus savant parmi les philosophes et le plus philosophe parmi les savants. Il n'a guère écrit qu'en latin, et presque jamais en français. Sa vie a été consacrée à renouveler la philosophie d'Épicure; seulement il a bien

[1] Lord Clarendon rapporte dans ses Mémoires l'anecdote suivante : « En revenant d'Espagne, je passai par Paris; M. Hobbes venait souvent me voir. Il me dit qu'il faisait alors imprimer en Angleterre son livre qu'il voulait intituler *Léviathan*, qu'il en recevait chaque semaine une feuille à corriger, et qu'il pensait qu'il serait terminé dans un mois tout au plus. Il ajouta qu'il savait bien que, quand je lirais son livre, je ne l'approuverais pas; et là-dessus il m'indiqua quelques-unes des idées qu'il renfermait; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante et demi-sérieuse, il me répondit : Le fait est que j'ai envie de retourner en Angleterre. »

[2] Né en 1592, en Provence, professeur au Collége de France à Paris, mort en 1655. *Petri Gassendi Opera*, Lugd., 1658, 6 vol. in-fol. Il y en a une autre édition, aussi en 6 vol. in-fol., à Florence, 1737.

soin, même dans le titre[1] de son livre, de déclarer qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Mais, à ce compte, qu'en aurait-il pu garder? Principes, procédés, résultats, tout dans Épicure est sensualisme, matérialisme, athéisme. Était-ce inconséquence? était-ce prudence ecclésiastique? Peu importe: toujours est-il que ce n'est pas dans ces réserves qu'il faut chercher la pensée de Gassendi. Elle est dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes. La polémique alla assez loin, et les deux adversaires s'échappent l'un contre l'autre en expressions assez vives, moitié sérieuses, moitié plaisantes. Descartes ne peut s'empêcher de lui dire : *O matière ! o caro!* Gassendi lui répond : *O pur esprit ! O mens !* Il était tellement partisan de la philosophie de Hobbes, que son ami et son élève, Sorbière, nous apprend que quelques mois avant sa mort, ayant reçu l'ouvrage de Hobbes, *De corpore politico*, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit ouvrage, mais qu'il était rempli d'un suc précieux, *medulla scatet*[2]. Il faisait aussi un cas infini du *De cive*[3].

A Gassendi, c'est-à-dire à l'érudit de l'école sensualiste, il faut rattacher plusieurs philosophes du même genre qui ne sont pas ses écoliers, mais qui, comme lui,

[1] *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutationibus dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt ; præfigitur Sorberii dissert. de vita et moribus P. Gassendi.* Hag. Com., 1655-1659. Plusieurs fois réimprimé. Il avait auparavant publié, Lugduni, 1649, *Epicuri philosophia, Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii.* 3 vol. in-fol.

[2] Préface de Sorbière.

[3] Voyez en tête du *De cive* la lettre de Gassendi à Sorbière.

exploitèrent l'antiquité au profit du sensualisme. Je vous citerai deux Français, l'un Claude de Berigard ou Beauregard, né à Moulins en 1578, longtemps professeur à Pise et à Padoue, mort en 1667, et qui renouvela contre Aristote la physique des Ioniens [1]; l'autre Jean Chrysostome Magnen, né à Luxeuil, professeur à Pavie, grand partisan de la doctrine de Démocrite [2]. Mais entre eux et Gassendi il n'y a qu'un rapport de doctrine, tandis qu'en France même et autour de lui, par ses livres, ses leçons, ses conversations, il avait formé un petit cercle d'élèves et de partisans zélés, une minorité de libres penseurs qui, en opposition à l'élite de la société et de la littérature française qu'entrainait Descartes, demeura fidèle à la philosophie d'Épicure, en y mêlant une forte dose de scepticisme, et en conduisit la tradition jusqu'aux premières années du dix-huitième siècle. Parmi les disciples de Gassendi, on compte Sorbière, son biographe, le voyageur Bernier, le spirituel et aimable Chapelle, le sage La Mothe Le Vayer, le fougueux Cyrano de Bergerac, et notre grand Molière [3]. Saint-Évremond vient de là [4], et Voltaire se

[1] *Circulus Pisanus*, ainsi appelé par l'auteur en souvenir de son séjour et de ses succès à Pise; Udine, 1643-1647, réimprimé à Padoue en 1661.

[2] *Democritus reviviscens*, Ticini, 1646; souvent réimprimé.

[3] Grimarest atteste que Molière dans sa jeunesse reçut avec Chapelle et Bernier quelques leçons de Gassendi et qu'il avait traduit, moitié en vers, moitié en prose, le poëme épicurien de Lucrèce. Il a mis dans la bouche d'Éliante, du *Misanthrope*, une imitation charmante de plusieurs vers de Lucrèce sur l'illusion des amants qui voient tout en beau dans l'objet aimé. Grimarest nous apprend qu'avec le temps Molière avait passé du côté de Descartes et qu'il discutait beaucoup sur cela avec Chapelle, resté fidèle à Gassendi. Voyez Grimarest, *La vie de M. de Molière*, 1705.

[4] Œuvres de Saint-Evremond, Amsterdam, 1739, t. I, *Jugement sur*

lie à Saint-Évremond. C'est dans cette tradition conservée par Ninon de Lenclos et par la société du Temple que Voltaire puisa ses premières inspirations, avant qu'il eût trouvé dans la conversation de Bolingbrocke et dans son voyage en Angleterre la philosophie épicurienne sous une forme plus savante, renouvelée à la fois, et dans une sage mesure, par la physique de Newton et par la métaphysique de Locke. Voilà les deux maîtres de Voltaire[1]. Locke est son métaphysicien et celui du dix-huitième siècle.

Pour se faire une idée vraie de la philosophie de Locke[2], il faut lire dans la préface de son ouvrage l'endroit où il rappelle à quelle occasion il fut écrit. Locke raconte que, dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une assez longue discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la question pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était principalement qu'on se servait d'idées dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites; et généralisant cette observation, il en conclut que, puisque après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit

*les sciences où peut s'appliquer un honnête homme*, p. 165 : « Du milieu de ces méditations qui me désabusaient insensiblement, j'eus la curiosité de voir Gassendi, le plus éclairé des philosophes et le moins présomptueux; après de longs entretiens, etc. »

[1] Sur Voltaire, voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE, leç. II[e], p. 41-47.

[2] Voyez la première leçon de la PHILOSOPHIE SENSUALISTE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE, et notre ouvrage spécial, PHILOSOPHIE DE LOCKE.

humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'entendement humain*[1]. Cette pensée grande et simple est toute la philosophie de Locke. Cette philosophie entrait, comme on le voit, dans la grande route que Descartes venait d'ouvrir, celle de la psycologie, et elle y a fait entrer de plus en plus la philosophie européenne. Il est triste que dès les premiers pas elle y ait chancelé elle-même, et qu'elle ait fini par s'égarer dans un sentier étroit.

Locke assigne deux sources à la connaissance humaine, la sensation et la réflexion. La réflexion s'applique aux opérations de l'entendement, et se borne à nous les faire connaître telles qu'elles sont. Ces opérations sont la comparaison, le raisonnement, l'abstraction, la composition, l'association, toutes facultés dont la seule fonction est de séparer ou de combiner les éléments qui dérivent de la sensation, mais sans y ajouter rien. Donc toutes nos connaissances ont leur racine

[1] AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING, London, 1690, in-fol. — Cet *Essai* grossit d'édition en édition; la seconde est de 1694, *with large additions;* la troisième, de 1695, et la quatrième, encore très-augmentée, de 1700. Cette même année, parut, in-4, à Amsterdam, la traduction française de Coste, faite sur la quatrième et dernière édition, sous les yeux de Locke, revue et corrigée par lui, et qu'il déclare reconnaître comme parfaitement conforme à l'original. Le titre de l'ouvrage y est un peu développé : *Essai philosophique concernant l'entendement humain, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances certaines et la manière dont nous y parvenons.* Cette traduction plus d'une fois retouchée par Coste a été souvent réimprimée sous toutes les formes au dix-huitième siècle. Locke avait aussi fait faire une version latine de son ouvrage, qui parut à Londres en 1701, in-fol. : *De Intellectu humano*, réimprimée in-12, à Lipzig, en 1709. Locke, né en 1632, est mort en 1704.

dans la sensation. Telle est la théorie de l'*Essai sur l'entendement humain* ramenée à son principe. Le principe une fois posé, vous devinez aisément les conséquences. La sagesse naturelle de Locke, son admirable modération a beau les retenir : elles échappent de toutes parts. Locke, c'est Hobbes au fond en métaphysique [1], avec mille différences secondaires. Il ne le cite guère, il le reproduit souvent. Son chapitre sur l'influence du langage, en bien comme en mal, ressemble fort au chapitre analogue de Hobbes. Celui-ci et toute l'école sensualiste assimilent l'âme au corps, vous le savez : Locke n'a pas été jusque-là ; mais avec Occam et Scot [2] il lui semble bien difficile de prouver, autrement que par la révélation, que le sujet des opérations de l'entendement est esprit et non matière : il croit que Dieu a pu douer la matière de la faculté de penser. Locke était religieux, il est vrai; mais Leibnitz a montré que le christianisme de Locke inclinait au socinianisme [3], doctrine qui a toujours été assez pauvre sur Dieu et sur l'âme. Enfin si Locke est aussi libéral que Hobbes l'est peu, il reste à savoir qui des deux a manqué de conséquence.

Voilà, fort en abrégé [4], l'école sensualiste à l'époque que nous étudions. Cette école aboutit à Locke, qui ferme le dix-septième siècle et ouvre le dix-huitième.

[1] Tel était aussi l'avis de Newton; voyez PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. III.

[2] Plus haut, leç. IX, p. 247.

[3] « Inclinavit ad socinianos quorum paupertina semper fuit de Deo et « mente philosophia. » Correspondance de Korthold, t. IV, *Epist. ad Bierling.*, p. 15.

[4] Nous regretterions un jugement aussi rapide, aussi sommaire sur un personnage tel que Locke, si nous ne pouvions renvoyer à l'ouvrage que nous lui avons consacré.

C'est à Locke que nous reprendrons plus tard le sensualisme. Suivons maintenant le développement parallèle de l'idéalisme au dix-septième siècle.

Le fondateur de l'école idéaliste moderne est notre Descartes.

Je vous ai si souvent entretenu de Descartes[1] que je pourrais me borner, ce semble, à résumer ce que tant de fois je vous én ai dit; mais la grandeur toujours nouvelle d'un tel sujet me permet ou plutôt me commande de vous en parler ici de nouveau avec une juste étendue.

René Descartes est né en 1596, et il est mort en 1650. Il participe donc encore un peu du seizième siècle comme Bacon, mais il a vécu beaucoup plus que lui dans le dix-septième, et il en exprime bien mieux l'esprit. Il avait vu le jour par hasard à Lahaye, petite ville de Touraine, dont la seigneurie était partagée entre les Sainte-Maure et la famille de sa mère[2], mais il avait été conçu à Rennes, dans cette Bretagne qui semble avoir mis sur lui sa marque, une assez forte personnalité, une sincérité un peu hautaine, une sorte d'indocilité innée à se plier au goût et à l'opinion des autres, avec une assez grande assurance en soi-même. Descartes était doué à la fois d'une rare capacité de réflexion, et de cette résolution d'esprit et de cœur qui

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. II et III, et dans ce volume même, leç. II, et surtout leç. III. — Voyez aussi nos premiers cours de 1815 à 1821 : PREMIERS ESSAIS, *Vrai sens de l'Enthymème cartésien : Je pense, donc je suis;* DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, *Discours d'ouverture*, p. 3; PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. II[e], p. 50-53, et leç. IX, p. 400-409; PHILOSOPHIE DE KANT, leç. VI, p. 200-212. Ajoutez-y, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE et FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.

[2] Voyez l'excellente VIE DE DESCARTES, par Baillet, première partie, p. 14.

n'est guère moins de mise dans la métaphysique que dans la guerre, ces deux virils exercices du caractère et de la pensée[1]. Il est des âmes qui répugnent naturellement au scepticisme, et qui en même temps ne sont pas faites pour s'endormir dans un dogmatisme de convention. Descartes avait reçu du ciel une de ces âmes-là. Élevé chez les Jésuites de la Flèche, on lui enseigna un péripatétisme dégénéré, sans danger pour la foi, mais sans grandeur et sans attrait, qui passa sur lui sans laisser de traces. Cadet d'une famille de robe et d'épée, laissant à son frère aîné l'héritage de leur père au parlement de Bretagne, et ne se sentant aucune vocation ecclésiastique, il entra dans le monde, en mena la vie, servit bravement mais en amateur, sans embrasser aucune carrière, et toujours retenu par un secret instinct qui le portait à réfléchir sur toutes choses plutôt qu'à y prendre part. C'est à lui aussi bien qu'à Molière qu'on aurait pu donner le nom de *contemplateur*. Il suivait l'armée, et recherchait les compagnies et les assemblées, regardant, écoutant, parlant peu, solitaire parmi les plus grandes foules. De temps en temps il faisait, au milieu même de Paris, de longues retraites, pendant lesquelles il ne donnait son adresse à personne ; et là, sans visite aucune et presque sans livres, il se livrait à la passion de son cœur et s'enfonçait dans la métaphysique et dans les mathématiques ; puis un jour, par hasard, au coin d'une rue, il rencontrait un de ses amis de plaisirs qui l'emmenait avec lui et le rejetait dans le monde. Quelquefois

[1] INTRODUCTION, etc., leç. X.

c'était à l'armée, pendant les quartiers d'hiver, qu'il se retirait en lui-même, poursuivant ses méditations avec l'ardeur et l'obstination du génie. Dans une de ces retraites volontaires, à Prague, où il était allé voir le couronnement de l'Empereur [1], le 10 novembre 1619, à l'âge de 23 ans, il crut *avoir trouvé le fondement d'une science admirable* [2]; ce fondement était sa méthode. Dès lors, après bien des combats avec sa famille et avec lui-même, il prit son parti de n'être rien en ce monde et de se consacrer à la recherche et à la démonstration de la vérité; il vendit sa terre du Perron en Poitou dont il portait le nom, et s'ensevelit dans un village de la Hollande. Depuis, ni les sollicitations de ses amis, ni plus tard, lorsqu'il fut devenu célèbre, les offres les plus brillantes plus d'une fois réitérées ne purent l'ébranler : il ne revint quelquefois à Paris et en Bretagne que par d'indispensables nécessités, et il demeura fidèle à la solitude et à la philosophie. Bien différent de Bacon, il dédaignait la fortune et les honneurs, et il dépensa tout son bien en expériences. Une fois en possession de sa méthode, il l'appliqua avec une passion infatigable à toutes les grandes sciences : à la métaphysique et aux mathématiques, il joignit la haute physique, l'optique, l'astronomie, la mécanique, l'anatomie, la physiologie, la médecine; et en 1637 il livra au public les

[1] Voyez le Discours de la Méthode.

[2] Baillet, *ibid.*, p. 51 et p. 81. Ces mots étaient en latin, et de la main bien connue de Descartes, aux marges d'un ouvrage manuscrit intitulé *Olympica*, que Baillet avait sous les yeux et qui n'a pas été retrouvé.

principaux résultats de ses travaux dans un ouvrage écrit en français, dont le titre révèle toute la portée : « DISCOURS DE LA MÉTHODE, *pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences;* PLUS LA DIOPTRIQUE, LES MÉTÉORES ET LA GÉOMÉTRIE, *qui sont des essais de cette* MÉTHODE. » Leyde, in-4°, sans nom d'auteur. Quelques années après, il mit au jour sa métaphysique; mais, la destinant aux savants et aux théologiens, et non pas aux gens du monde, il l'écrivit en latin, la dédia à la Sorbonne, et provoqua lui-même une sérieuse polémique en demandant des objections aux hommes du métier et en faisant imprimer ces objections avec ses réponses. « RENATI DES-CARTES[1] MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, *in quibus Dei existentia et animæ a corpore distinctio demonstrantur. His adjunctæ sunt variæ objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes, cum responsionibus authoris*[2]. » Le duc de Luynes en publia en 1647 une traduction que Descartes avait pris soin de revoir[3]. En 1644, après la métaphysique

[1] Il est à remarquer qu'il ne consentit jamais à latiniser son nom de famille, et que, malgré l'étrange disparate que cela faisait, il l'écrivit toujours en français et presque en deux mots, comme on le voit ici.

[2] C'est le titre de la seconde et bonne édition faite sous les yeux de l'auteur, in-12, Amsterdam, 1642, qui a remplacé l'édition originale de Paris, 1641, in-8, très-défectueuse et devenue presque introuvable.

[3] *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps sont démontrées,* traduites du latin de l'auteur, par M. le D. D. L. N. S., et les objections faites contre ces méditations par diverses personnes très-doctes, avec les réponses de l'auteur, traduites par M. C. L. R. (Clerselier), in-4, 1647. » La traduction du duc de Luynes est très-exacte, mais d'un style faible et traînant qui contraste avec la vigueur du style latin comme du style français de Descartes.

vint la physique : RENATI DES-CARTES PRINCIPIA PHILOSOPHIÆ, in-4°, Amstelodami. » Descartes lui-même engagea un de ses amis, l'abbé Picot, à en faire une traduction, à laquelle il mit une préface française très-remarquable par les jugements qu'il y porte sur les philosophes qui l'ont précédé, et particulièrement sur Platon et sur Aristote[1]. A la fin de 1649 parurent les PASSIONS DE L'AME[2], chef-d'œuvre d'observation psycologique et physiologique, et quelques mois après Descartes n'était plus. La reine de Suède, qu'on ne connaissait encore que comme la plus zélée protectrice des lettres et des sciences, et à qui Pascal dédiait sa machine arithmétique, l'avait attiré auprès d'elle en lui promettant un établissement semblable à celui de Tycho-Brahé, et toutes les ressources dont il aurait besoin pour ses expériences de toute espèce. Il avait cédé à la trompeuse espérance de pouvoir enfin cultiver en grand les sciences ; à peine arrivé à Stockolm, il y prit une fluxion de poitrine dont il mourut, le 11 février 1650. Après sa mort, on publia en Hollande et à Paris bien des écrits auxquels il n'avait pas mis la dernière main, entre autres de nouvelles *Règles pour la direction de l'esprit*, un traité, en forme de dialogue, de la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, avec

On n'a pas assez remarqué que Descartes a porté jusque dans le latin sa clarté et sa force accoutumées.

[1] « *Les Principes de la philosophie écrits en latin par René Descartes, et traduits en françois par un de ses amis.* Paris, 1647, in-4. » Cette traduction est encore plus terne et plus pâle que celle des *Méditations*.

[2] La première édition est d'Amsterdam, 1649, in-12; elle fut presque immédiatement reproduite à Paris, en 1650.

d'admirables fragments d'optique et de physiologie, destinés à faire partie de ce grand livre du *Monde* qui l'avait tant occupé, et qui devait contenir une encyclopédie scientifique, dont le couronnement était *L'homme*[1].

Ce simple exposé suffit à vous donner une idée de la solidité et de l'étendue de l'entreprise formée par Descartes. Il ne s'agit plus ici d'éloquentes déclamations contre la scholastique qui la décriaient sans la détruire, car on ne détruit véritablement que ce qu'on remplace. Bacon avait prodigué les promesses magnifiques : Descartes est venu les accomplir. Bacon avait comme épuisé ses forces dans l'établissement d'une méthode excellente, empruntée aux Italiens et principalement applicable aux sciences physiques et naturelles, et il l'avait assez médiocrement autorisée par le parti qu'il en avait tiré. Descartes invente une méthode du caractère le plus général, et il l'accrédite par la multitude d'admirables découvertes qu'elle produit sous sa main en tout genre. Bacon est le prophète de la science moderne, Descartes en est le fondateur.

Pour quiconque en effet connaît l'histoire de la philosophie, des sciences et des lettres dans la première moitié du dix-septième siècle, il est incontestable que

[1] Voyez les *R. Des-Cartes Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami, 1701, in-4; *L'Homme de René Descartes et la formation du fœtus*, avec les remarques de L. Laforge; à quoi l'on a ajouté le *Monde ou traité de la lumière* du mesme auteur, Paris, in-4, 1677. — Rappelons que nous avons donné la première édition complète des *Œuvres de Descartes*, 11 vol. avec planches, in-8, 1824-1826, édition très-imparfaite encore, mais où la longue correspondance de Descartes est mise dans un ordre chronologique qui permet de suivre le mouvement et le progrès de ses diverses études.

de 1637 à 1650, Descartes est à la fois le plus grand métaphysicien, et même sans aucun rival, le plus grand mathématicien de Viète à Fermat, le plus grand physicien de Kepler et Galilée à Huygens, le plus grand physiologiste après Harvey, le plus grand prosateur français avant Pascal[1].

Nous verrons tout à l'heure le métaphysicien. Du mathématicien et du physicien nous ne dirons que ces deux mots : Descartes est l'auteur de l'application de l'algèbre à la géométrie, pas immense sans lequel cet autre progrès plus grand encore, le calcul différentiel, était impossible; en physique, il tient juste la même place, il joue le même rôle ; il a frayé la route à la mécanique céleste en établissant le premier que le système du monde est un problème de mécanique; ce problème, il ne l'a pas résolu, mais c'est lui qui l'a posé, et il reste à savoir s'il ne fallait pas autant d'originalité, de hardiesse et de pénétration pour le poser que pour le résoudre.

Et tout cela, Descartes l'a fait, il le dit lui-même, par la force de sa méthode, soutenue, il est vrai, de celle de son génie.

Quelle est donc cette méthode?

Vous la connaissez : dans une des précédentes leçons[2] je vous l'ai exposée, mais en la considérant en

[1] Sur la gloire particulière de l'écrivain dans Descartes, voyez un passage de nos *Études sur Pascal*, p. 107 et 108 de la cinquième édition, avec un autre de l'*Avant-propos* de nos FRAGMENTS LITTÉRAIRES, p. V de la troisième édition.

[2] Plus haut, leç. III, p. 74.

elle-même et dans sa valeur propre; ici je voudrais vous faire surtout sentir sa valeur historique.

Cette méthode se compose, comme vous le savez, de quatre règles. La première est incomparablement la plus importante, et ce qu'il y a dans la méthode entière de plus essentiel, de plus nouveau, de plus cartésien.

La voici telle que Descartes la présente lui-même : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je « ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire « éviter soigneusement la précipitation et la préven- « tion, et de ne comprendre rien de plus en mes juge- « ments que ce qui se présenterait si clairement et si « distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune « occasion de le mettre en doute[1]. »

Ainsi ce que recommande avant tout Descartes, c'est de se faire en toutes choses des idées si claires et si distinctes que l'évidence suive nécessairement, et qu'on ne puisse pas ne pas la reconnaître. Rendez-vous compte de la nature de ce précepte, mesurez-en la portée, et vous verrez que dans sa simplicité profonde il contient toute une révolution : d'abord il s'applique à tous les emplois de la pensée, et en même temps il émancipe l'esprit et le pousse à une juste indépendance.

1° L'universalité du précepte cartésien est manifeste. Il n'est plus question seulement, comme dans Bacon, de consulter le témoignage des sens et de suivre fidèlement les inductions qu'il suggère, ce qui est le procédé des

[1] *Discours de la méthode*, t. Ier, p. 141 de notre édition.

sciences physiques et naturelles ; il n'est pas question davantage de partir d'un principe supposé certain pour en déduire tout le reste, ce qui est le procédé des mathématiques ; ces deux procédés contraires, excellents en eux-mêmes, auront chacun leur place dans la méthode cartésienne ; mais, pris à part, ils sont exclusifs l'un de l'autre, et laissent échapper de grandes sciences tout entières, tandis que rien n'échappe à la première règle de Descartes. Quelle est en effet la science, quelle est l'étude où cette règle ne soit de l'application la plus nécessaire et la plus féconde ? Elle va droit aux mathématiciens qui aspirent à l'évidence et n'y peuvent parvenir que par la netteté et la précision des idées. Elle s'adresse également aux physiciens, si facilement dupes d'observations particulières dont ils tirent souvent des inductions trop générales par une précipitation hasardeuse. Avant de se croire en possession d'une loi générale, il est indispensable de soumettre cette prétendue loi à de sérieuses épreuves, et de ne l'accepter que lorsqu'il est impossible de ne pas le faire à moins de se refuser à l'évidence. Il en est de même dans tout ordre de connaissances. On n'y peut avancer qu'en ne se payant pas de mots et de faux semblants, en se rendant un compte sévère de ce qu'on fait, en ne s'arrêtant qu'à des idées claires et distinctes. En littérature même, il importe de bien s'entendre avec soi-même pour se faire entendre des autres, et on ne s'entend bien et on ne peut se faire entendre qu'à l'aide d'idées claires et distinctes. Chercher par-dessus tout la netteté des idées pour arriver à celle du style est le premier de tous les

préceptes, le précepte par excellence, que la rhétorique ordinaire ne donne point, et que les lettres doivent à la philosophie. Ainsi, qui que vous soyez, savants, lettrés, philosophes, amateurs de la vérité en tout genre, c'est à l'évidence seule qu'il faut vous rendre, et l'évidence ne se peut trouver que dans des idées claires et distinctes. Jugez de l'effet d'une telle règle au début du dix-septième siècle, au sortir de la scholastique, parmi les tentatives aventureuses et les imitations sans critique de la Renaissance, quand les sciences erraient d'hypothèses en hypothèses, et quand les langues nationales, encore dans l'enfance, s'essayaient timidement à remplacer celle de l'école. Ce précepte, sorti d'une réflexion profonde et en même temps si simple, si précis et si universel, accessible à tous et applicable à tout, se leva, en 1637, comme une lumière vaste et inattendue qui de toutes parts ranima et réjouit l'esprit humain, et lui montra une carrière nouvelle.

2° Ceux qui ont reproché à Descartes de n'avoir pas mis d'enseigne, et, comme on dit dans l'école, de *criterium* à l'évidence, n'ont pas compris la nature de l'évidence, que nulle définition ne l'atteint, qu'elle n'est attachée ni à ceci ni à cela, et qu'elle est son propre *criterium*. En fait d'évidence, il ne s'agit que de savoir si elle est ou si elle n'est pas, si on la sent ou si on ne la sent pas, s'il est possible de s'y refuser ou s'il est impossible de ne pas s'y rendre.

L'évidence a sans doute bien des conditions, et elle ne s'acquiert pas aisément. En précipitant ses jugements,

on se fait des opinions qui ne tiennent pas devant le temps, et qui, après nous avoir éblouis et entraînés un jour, le lendemain s'obscurcissent et nous abandonnent. La prévention, le préjugé, est aussi un puissant obstacle à la recherche et à la découverte de la vérité. Il faut un travail souvent opiniâtre pour se faire des idées claires et distinctes en certaines matières, et un grand empire sur soi pour ne mettre en un jugement que ce dont on est bien assuré; il faut avoir su douter longtemps pour entrer enfin en possession de la certitude, et se pouvoir dire à soi-même avec une entière sécurité en portant un jugement : non, dans aucune occasion il ne me sera possible de mettre en doute ce jugement-là.

L'évidence a donc des conditions diverses et laborieuses; mais, ces conditions remplies, dès que l'évidence se fait, elle est à elle-même son unique témoin, son unique garantie. Elle n'a pas besoin d'une autre autorité, et elle n'en reconnaît pas d'autre. Par là tombent d'un seul coup toutes les autorités, quelles qu'elles soient, dominations temporelles devant lesquelles le monde s'incline, ou même dominations religieuses et scientifiques, consacrées par la vénération ou l'admiration des siècles, à moins que ces diverses autorités ne prennent la peine et ne trouvent le secret de nous rendre évidente, et évidente d'une évidence irrésistible, la vérité qu'elles nous apportent. L'évidence en effet est toute personnelle. Elle ne se commande pas plus que l'amour. Elle ne dépend pas même de la volonté. Elle est ce qu'il y a de plus libre à la fois et de moins libre. Elle s'accomplit quelquefois en

nous malgré nous, et la meilleure volonté du monde ne la fait pas naître quand son heure n'est pas venue. La vérité elle-même, qui ne nous paraît pas évidente, n'a pas droit à notre adhésion, car brillât-elle à tous les yeux en caractères éclatants, régnât-elle d'un bout de l'univers à l'autre, si nous ne l'apercevons pas distinctement de nos propres yeux ou au fond de notre âme, elle n'est pas la vérité pour nous, et c'est notre grandeur, notre droit, notre devoir de ne nous soumettre qu'à la vérité reconnue et sentie, et non pas à la vérité obscure encore et comme étrangère qui ne nous touche et ne nous éclaire point.

Le précepte de ne se rendre qu'à l'évidence est donc un précepte de liberté : il affranchit l'esprit humain dans tous les ordres de connaissance, et celui qui l'a proclamé le premier a pu être justement appelé le libérateur de la raison humaine.

Ajoutons bien vite que Descartes est un homme du dix-septième siècle et non du seizième : il ne s'insurge pas contre toute autorité ; loin de là, il se plaît à reconnaître toutes les autorités dont la nécessité lui est évidente, celle de la religion et celle de l'État ; mais il commence cette soumission dans les limites de la raison, qui sépare les temps modernes du moyen âge, et devait amener notre noble, notre glorieuse liberté constitutionnelle, aussi éloignée de la servilité que de l'esprit d'insubordination.

Après avoir tant insisté sur la première des quatre règles cartésiennes, je passerai rapidement sur deux autres qui s'expliquent assez d'elles-mêmes, et semblent

se rapporter aux règles de Bacon, comme nous l'avons déjà dit [1]. Elles représentent ce qu'on appelle, dans les sciences d'observation et d'induction, l'analyse avec ses deux procédés bien connus, la décomposition et l'énumération la plus complète des parties. Mais faites bien cette remarque, que Descartes présente ces deux procédés sous une forme générale qui les rend applicables à toute espèce de recherches et même aux mathématiques : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. » — « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre [2]. »

Jusqu'ici nous donnons une pleine et entière adhésion à la méthode cartésienne ; mais voici le point où nous sommes obligé d'abandonner Descartes ; voici une règle à laquelle il s'efforce d'imprimer un caractère général, et ce caractère général nous ne le reconnaissons point :

« Conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point les uns les autres [3]. »

Si Descartes n'avait posé cette règle qu'en vue des mathématiques, et de la partie des autres sciences où le

[1] Plus haut, leç. III, p. 74 et 75.
[2] T. Ier de notre édit., p. 141 et 142
[3] *Ibid.*, p. 142.

procédé des mathématiques est applicable, nous n'aurions rien à dire; mais ce qu'il y a de grave c'est qu'il en fait une règle générale qui des mathématiques peut être transportée partout ailleurs. Or, est-il vrai qu'en physique et en physiologie on substitue à l'ordre naturel dans lequel se présentent les phénomènes un ordre artificiel, afin de pouvoir aller par degrés du simple au composé, de manière à former un système dont les diverses parties se déduisent les unes des autres comme une suite de théorèmes? Le propre des mathématiques est de remplacer la réalité où tout est mélangé, compliqué, imparfait, par l'abstraction où tout est simple et un; et dans ce monde nouveau, non pas imaginaire mais idéal et abstrait, le mathématicien opère par le pur raisonnement déductif. La déduction règne dans les mathématiques, mais ailleurs, aussitôt qu'on est en présence de la réalité, elle n'est de mise qu'unie à l'observation et à l'induction, et encore il y faut des précautions infinies.

Cependant la quatrième règle de la méthode cartésienne a bien la prétention d'être générale, car Descartes s'est proposé de donner au monde une méthode qui puisse servir à la recherche et à la découverte de toutes les vérités, et dont toutes les règles soient d'un usage universel. C'est à titre universel qu'il admire et qu'il célèbre le procédé qui fait la force et la beauté des mathématiques, et il le croit parfaitement praticable dans tout ordre de connaissances. Laissons Descartes parler lui-même : « Ces longues[1] chaînes de raisons,

[1] T. I<sup>er</sup>, p. 142 et 143.

toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné l'occasion de m'imaginer que *toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon*, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut *pour les déduire les unes des autres*, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » Voilà pourquoi « considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes », il s'appliqua aux mathématiques, « bien que, dit-il, je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons. » Et Descartes nous raconte comment dans l'étude des mathématiques, en se pénétrant de leur génie, en simplifiant de plus en plus, et en marchant toujours d'abstractions en abstractions, il en était venu assez vite et tout naturellement à représenter les grandeurs par des chiffres, c'est-à-dire à inventer l'application de l'algèbre à la géométrie.

Il faut donc reconnaître que, lorsqu'un peu plus tard Descartes s'engagea dans les recherches philosophiques, imbu de l'esprit et des habitudes de la géométrie, il était déjà sur la route de l'abstraction, et qu'il aurait pu sortir de ses mains un chef-d'œuvre de déduction

logique et mathématique, mais auquel eut manqué la réalité et la vie, si dans la méthode cartésienne la règle, que j'appellerais volontiers la partie mathématique de cette méthode, n'était pas balancée par les autres règles et surtout par la première, si enfin dans Descartes, à côté du grand géomètre, il n'y avait eu aussi un très-grand observateur.

De tous les préjugés répandus par les ennemis du cartésianisme, il n'en est pas un qui soit moins fondé, qui soit démenti avec plus d'éclat par tous les ouvrages et par toute la vie de Descartes, que celui qui en fait un rêveur de génie. Descartes est un des observateurs les plus assidus et les plus attentifs qu'il y ait jamais eu. On ne pourrait citer de son temps une science d'observation dont il ne se soit occupé avec passion. Il a dépensé toute sa modeste fortune en expériences de toute sorte. Dans ses voyages, il se portait avec empressement partout où il espérait rencontrer quelque phénomène un peu curieux. Partout il faisait des observations de météorologie, et recueillait des faits intéressants[1]. Ayant entendu dire que les Rosecroix possédaient des connaissances naturelles dont ils faisaient mystère, il tenta de pénétrer dans leur société pour apprendre leurs secrets[2]. En Hollande, à Egmont et à Endegeest, il avait fait deux parties de sa maison, l'une où il couchait, prenait ses repas et recevait de rares visiteurs; l'autre réservée à ses travaux, et qui contenait un laboratoire de physique, un ate-

[1] Baillet, *passim*, et particulièrement livre II, p. 118, etc.
[2] *Ibid*., etc.

lier, et une sorte d'amphithéâtre où, avec ses domestiques et quelques amis, il se livrait, sur des animaux morts ou vivants, à des expériences de physiologie et à des dissections anatomiques. Que de peines ne s'est-il pas données pour vérifier et confirmer la circulation du sang ! que de travaux délicats n'a-t-il pas entrepris en optique! Dans sa correspondance, on le voit pendant quelques années tout occupé à tailler des verres, à construire des lunettes et des pendules. C'est le besoin passionné d'expériences météorologiques sur une grande échelle qui le porta à quitter la Hollande et à braver le climat du Nord, qui le tua à 54 ans. Mais si Descartes a beaucoup étudié la nature, il n'a pas moins étudié l'humanité. Il s'était proposé sur elle tout un plan d'expériences : pour la bien connaître, il voulait la voir dans les situations les plus diverses. Il passa une grande partie de sa jeunesse à voyager, afin d'observer les hommes de tout pays et de toute condition. Il recherchait également les militaires, les prêtres, les gens de cour, les savants, les commerçants, les ouvriers, interrogeant avec soin leurs inclinations et leurs pensées, et les étudiant dans leurs actions encore plus que dans leurs discours. Il avait parcouru l'Italie, l'Angleterre, le Danemark, et toutes les parties de l'Allemagne lui étaient familières. Il est curieux de le voir à la fin de 1619 ou au commencement de 1620, après avoir trouvé et fixé sa méthode à vingt-trois ans, ajourner tous ses travaux pour étudier encore les hommes pendant neuf années, « ne faisant autre chose, dit-il lui-même, que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plu-

tôt qu'acteur dans toutes les comédies qui s'y jouent, et faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui la pouvait rendre suspecte et nous donner occasion de nous méprendre[1]. » C'était faire un cours pratique de méthode. Quand donc il aborda la métaphysique, qui est le principe et le centre de toute philosophie, la philosophie première, comme il l'appelle et comme autrefois Aristote l'avait appelée, il y était admirablement préparé, et fort en garde contre les rêves et les chimères.

Aussi il n'y a point de chimères dans Descartes. Il se trompe souvent, mais il ne rêve jamais. A force de vouloir tout expliquer, il embrasse quelquefois des explications ou fausses ou très-hasardées, mais qu'il a du moins la prétention de fonder sur des faits ou sur des raisons précises. Chez lui pas d'à-peu-près, de vague, d'incertitude. Il se sert de l'analyse expérimentale et malheureusement encore plus de l'analyse mathématique. C'est par l'une qu'il invente, mais c'est par l'autre qu'il entreprend de démontrer, comme si le procédé qui nous a découvert la vérité n'était pas celui qui, éveillé et en quelque sorte habilement évoqué chez les autres, peut aussi le mieux la leur faire découvrir. Descartes, guidé par les premières règles de sa méthode, arrive à d'importantes vérités, puis il emploie la dernière à mettre ces vérités dans un ordre géométrique qui n'est pas du tout l'ordre naturel. Au lieu de les exposer comme il les a obtenues, il couvre, il étouffe les procédés dont il a fait usage sous

[1] *Discours de la Méthode*, t. I[er], p. 153.

[2] Plus haut, p. 391.

les formes étrangères des démonstrations mathématiques ; et par là, loin de rendre les vérités découvertes plus évidentes, il les obscurcit en leur prêtant une fausse clarté. Il a l'air de rapporter à la déduction ce qui n'en vient point, ce qui n'en peut venir, ce qui dérive seulement de la lumière naturelle de l'esprit humain. Ne craignons pas de le dire : les mathématiques sont le mauvais génie de Descartes en métaphysique ; son bon génie est l'expérience appliquée anx choses de l'âme, c'est-à-dire la réflexion. L'esprit mathématique n'a pas de jour sur le monde intérieur de la pensée qui n'est point son domaine et où il ne pénètre pas ; de plus, il transforme les vérités réelles et vivantes que l'esprit de réflexion lui a fournies en vérités abstraites qu'il s'efforce de déduire les unes des autres, en dépit de leur nature. C'est ce combat de deux esprits différents, tour à tour vaincus et vainqueurs, qu'on peut reconnaître à l'entrée même de la métaphysique cartésienne.

Descartes, selon sa méthode, cherche en métaphysique l'évidence, cette évidence sur laquelle il n'est pas disposé à se faire illusion ; et là aussi, après bien des expériences et des réflexions, il finit par la trouver, et par la trouver pleine et entière, et tout aussi parfaite qu'en mathématique.

Mais pour parvenir à l'évidence en métaphysique comme en mathématiques, et dans quelque genre que ce soit, il est absolument nécessaire de reconnaître qu'on n'y est pas encore parvenu, qu'on ne la possède point, puisqu'on la cherche, autrement on ne la chercherait pas. Descartes devait donc commencer par

mettre en doute toutes les opinions qu'il avait jusqu'alors reçues et entretenues sans les avoir approfondies. On a voulu voir là l'introduction du scepticisme dans la philosophie ; non, car de cette hypothèse provisoire du scepticisme va sortir sa plus triomphante réfutation. Mais pour en triompher, il faut bien le regarder en face, et le supposer un moment.

Descartes met donc tout en doute, sans rien excepter. Cela fait, il se demande s'il peut aussi mettre en doute qu'il doute, afin d'arriver au scepticisme absolu. Il ne le peut; il y a là une évidence irrésistible que malgré tous ses efforts il ne peut ni écarter ni surmonter. Mais douter, très-évidemment encore, c'est penser, et penser, tout aussi évidemment, c'est être, du moins de cette façon-là, c'est-à-dire en tant qu'on pense. Ainsi voilà le doute universel à la fois loyalement essayé et loyalement convaincu d'être impossible ; voilà, dès les premiers pas, une grande évidence obtenue, un grand principe placé au-dessus de toute controverse.

Ce principe est le fameux *Je pense, donc je suis ;* c'est de là que Descartes va tirer toute sa métaphysique, toute sa philosophie première, c'est-à-dire les quatre ou cinq grandes vérités sur lesquelles depuis trois mille ans et plus revient sans cesse l'esprit humain.

Mais avant de passer outre, reconnaissons la nature du principe sur lequel repose la métaphysique cartésienne.

Il ne vient pas le moins du monde des mathématiques; il n'y tient en rien. En même temps il est tout aussi certain qu'aucun axiome d'arithmétique ou de géo-

métrie; il y a plus, pas un axiome d'arithmétique ou de géométrie ne resterait debout, si celui qui suppose cet axiome n'était assuré et ne présupposait que lui-même pense et existe. Dans l'ordre de la certitude et de l'évidence, le principe cartésien domine les mathématiques; en fait il les précède, car il est déjà pour l'esprit humain quand la quantité et l'espace ne sont pas encore; il est donc antérieur, supérieur, et tout à fait étranger aux mathématiques.

D'un autre côté, dans *Je pense, donc je suis*, *Cogito, ergo sum*, l'*ergo*, le *donc*, simulent en vain un syllogisme; il n'y a là aucune déduction, mais la simple aperception de la connexion naturelle qui lie la pensée au sujet pensant. Cette aperception est primitive et immédiate; elle n'est pas l'ouvrage du raisonnement, elle ne s'appuie sur aucune majeure, car celle-ci serait elle-même à démontrer, et en la bien examinant on trouverait que cette majeure, qui semble fonder la conclusion je pense donc je suis, est au contraire fondée sur cette prétendue conclusion, en sorte que le raisonnement fait un cercle. En effet la majeure, tout ce qui pense existe, est impossible et à acquérir et à établir sans cette vérité particulière : je suis certain que j'existe parce que je suis certain que je pense. La vérité particulière n'est point une déduction de la vérité générale; loin de là, la vérité générale n'est que la généralisation de la vérité particulière. L'une est une pure abstraction; c'est dans l'autre que résident la réalité et la vie. Descartes n'est pas arrivé au sujet de la pensée par un raisonnement, et le *donc* ici n'exprime qu'une

évidence première et intuitive cachée sous l'apparence de la déduction. La nature de l'opération que Descartes a employée n'est pas douteuse, mais il faut avouer qu'il a plus d'une fois embrouillé cette opération par les explications mêmes qu'il a données, jusqu'à ce que, averti par les objections de ses adversaires, et pressé par Gassendi qui n'a pas de peine à pousser au paralogisme le *je pense donc je suis* présenté sous cette forme syllogistique, Descartes met enfin de côté tout autre procédé que celui dont il s'est véritablement servi et expose clairement le principe de sa philosophie. « Non, répond-il à Gassendi, je ne fais point de pétition de principe, car je ne suppose point ici de majeure. Je soutiens que cette proposition, Je pense donc je suis, est une vérité particulière qui s'introduit dans l'esprit sans le secours d'une autre plus générale et indépendamment de toute déduction logique. Ce n'est pas un préjugé, mais une vérité naturelle qui frappe d'abord et irrésistiblement l'intelligence. Pour vous, ajoute Descartes, vous pensez que toute vérité particulière repose sur une vérité générale dont il faut la déduire par des syllogismes selon les règles de la dialectique. Imbu de cette erreur, vous me l'attribuez gratuitement; votre coutume est de supposer de fausses majeures, de faire des paralogismes et de me les imputer[1]. » « La notion de l'existence, dit-il ailleurs[2], est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme : elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition. Si elle

[1] T. II de notre édit., p. 305.
[2] T. I[er], p. 427.

était le fruit d'un syllogisme, elle supposerait la majeure, ce principe : Tout ce qui pense existe, tandis que c'est par elle que nous parvenons à ce principe. »

Cette intuition primitive et immédiate qui, sans nul appareil dialectique et géométrique, nous découvre, avec une parfaite évidence et une autorité souveraine, l'existence du sujet pensant dans celle de la pensée elle-même, est un fait attesté à tous les hommes par la conscience, et au philosophe par cette seconde conscience, plus savante que la première, qu'on appelle la réflexion. L'opération employée par Descartes n'est donc pas autre chose que la réflexion appliquée à l'étude de la pensée et de ses divers phénomènes. Un de ces phénomènes, le doute, contenait et révélait infailliblement la pensée, et la pensée contenait et révélait infailliblement l'existence du sujet pensant.

L'étude de la pensée à l'aide de la réflexion, c'est, en langage moderne, la psycologie. Ainsi il est incontestable que Descartes a mis au monde la psycologie, il s'agit ici de la chose et non du mot, et qu'en obtenant par elle, et par elle seule, le premier principe de sa métaphysique, il l'a par là reconnue et établie comme le point de départ nécessaire de toute saine philosophie.

Socrate sans doute avait entrevu cette grande et féconde vérité, et il l'avait enseignée à Platon. Mais Descartes n'en savait rien; et puis, il y a loin du *Connais-toi toi-même* au *Je pense donc je suis*, du *Premier Alcibiade* au *Discours de la Méthode* et aux *Méditations*. Descartes est parvenu à la psycologie par un chemin qui lui est propre, et, comme nous venons de le voir, il

l'a fondée sur des raisons parfaitement nouvelles qui l'autorisent à jamais. Il en est donc l'inventeur parmi nous, et c'est à ce titre qu'il est le véritable père de la philosophie moderne[1]. La philosophie moderne en effet date du jour où la réflexion a été son instrument reconnu, et la psycologie son fondement.

La création de la psycologie est la plus grande gloire de Descartes, même au-dessus de la gloire de sa méthode; ou plutôt c'est l'application la plus fidèle du premier précepte de cette méthode. Car inviter à chercher avant tout l'évidence et à ne se rendre qu'à elle, c'est inviter à la chercher dans la réflexion, qui en est la source la plus profonde et en même temps la plus voisine de nous.

Entré ainsi dans la métaphysique, Descartes l'a d'abord éclairée tout entière, et, en suivant la route qu'il venait d'ouvrir, après avoir trouvé dans la pensée la première de toutes les vérités, l'existence du sujet pensant, il est parvenu à trouver successivement toutes les grandes vérités; et de ces vérités étroitement liées entre elles il a formé un monument aussi solide qu'il est imposant, et qui eût peut-être défié les siècles, si Descartes n'eût pas comme à plaisir gâté son ouvrage en le revêtant d'une apparence entièrement contraire au génie de la réflexion qui l'avait guidé lui-même. Déjà nous l'avons vu donnant au principe de sa méta-

[1] Nul n'a mieux compris et établi le droit de Descartes au nom de père de la philosophie moderne que le fondateur de la philosophie écossaise : c'est à Descartes que Reid fait honneur de la *voie de réflexion* en philosophie. Voyez PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VII, p. 308-312.

physique un air syllogistique contre lequel il proteste ensuite avec force : de même ici, cédant aux habitudes enracinées de l'esprit mathématique, et à la passion de faire paraître des découvertes qui lui étaient chères sous la forme des démonstrations réputées les plus parfaites, il s'est complu à mettre dans un ordre déductif des vérités que la réflexion lui avait successivement fait connaître, et il en a composé des chaînes de raisonnements, semblables à celles qu'il admirait tant dans la géométrie, et qui exerçaient sur lui un véritable prestige[1]. Assurément dans les *Méditations* circule et respire partout une psycologie profonde; on la sent particulièrement dans les premières Méditations où Descartes laisse voir encore assez bien la façon si simple par laquelle l'homme arrive avec une entière évidence à la connaissance de l'âme et à celle de Dieu. Mais, à mesure qu'il avance, il retire en quelque sorte les procédés naturels de l'esprit humain pour y substituer des procédés artificiels, des raisonnements abstraits, que l'esprit humain n'a ni suivis ni connus, mais qui semblent plus démonstratifs au grand mathématicien ; il croit même

[1] On peut juger par cet exemple, comme par celui des plus illustres successeurs de Descartes au dix-septième siècle, combien il est absurde de prétendre que les mathématiques soient nécessaires à la philosophie. Leur étude est utile au métaphysicien pour l'accoutumer à la rigueur en fait de démonstration; elle lui peut être dangereuse si elle l'entraîne à suivre en philosophie la même voie qu'en mathématique. Mieux vaudraient encore les habitudes du physicien et du naturaliste. La vérité est que la métaphysique a ses procédés qui lui sont propres, qui diffèrent essentiellement et aussi quelquefois se rapprochent des procédés de la physique et de ceux des mathématiques. Voyez sur ce point PHILOSOPHIE DE KANT, leç. VII, *Méthodologie*, p. 230-234.

avoir mis la dernière main à son œuvre en la présentant tout à fait à la manière des géomètres, avec tout un cortége de définitions, postulats, axiomes et corollaires, dans un petit écrit intitulé : « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps de l'homme, disposées d'une façon géométrique[1] » De là pour l'historien impartial l'extrême difficulté de garder une juste mesure entre une exposition purement logique de la métaphysique cartésienne, qui semble assez conforme au langage même de l'auteur, et une exposition psycologique plus conforme à sa vraie pensée. On tombe presque inévitablement dans quelque erreur en penchant trop de l'un ou de l'autre côté[2]. Excusez donc, je vous prie, cette rapide et imparfaite esquisse, qui flotte, comme l'original lui-même, entre la psycologie et la logique.

La pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses, on ne pourrait au moins douter qu'on doute : mais douter, c'est penser ; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle-même en-

[1] T. I[er] de notre édit., p. 451.

[2] Nous avons souvent défendu Descartes en faisant paraître la saine psycologie cachée sous ses formules logiques et mathématiques, par exemple contre Hutcheson, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. II, p. 50; contre Reid, *ibid.*, leç. IX, p. 400; et contre Kant, PHILOSOPHIE DE KANT, leç. VI. Mais l'inexorable histoire nous a contraint aussi de le condamner, en une certaine mesure, dans un dernier examen que nous en avons fait en rendant compte des critiques de Leibniz, JOURNAL DES SAVANTS, année 1850, août, septembre, octobre. Nous suivons ici une route intermédiaire.

core, et il y a là un cercle dont il est impossible au scepticisme de sortir. Mais si je ne peux douter que je pense, par cela seul je ne peux douter que je suis en tant que je pense. Ainsi je pense, donc je suis : l'existence m'est donnée dans la pensée. Principe indubitable qui est à Descartes le point de départ ferme et certain qu'il cherchait.

Maintenant, quel est le caractère de ma pensée? c'est d'être invisible, intangible, impondérable, inétendue, simple. Or, si de l'attribut au sujet la conclusion est bonne, la pensée étant donnée comme l'attribut fondamental du sujet que je suis, la simplicité de l'une enferme la simplicité de l'autre, et la simplicité c'est ce qu'on appelle la spiritualité. Dès le second pas, la philosophie cartésienne arrive donc avec assurance à la spiritualité de l'âme, que toutes les autres philosophies n'atteignaient qu'après bien des circuits et avec beaucoup d'incertitudes.

Mais en réfléchissant sur ma pensée, je la trouve bien souvent très-faible, pleine de limites et d'imperfections. Et moi qui n'existe que par elle, je dois être comme elle, et je me sens en effet borné et imparfait.

Or, ce sentiment, cette idée claire et distincte d'imperfection et de limite en tout genre m'élève directement à l'idée de quelque chose de parfait et d'infini : j'ai beau faire, je n'ai pas et ne puis avoir une de ces idées sans l'autre.

J'ai donc cette idée de parfait et d'infini, moi dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait, et de l'autre

je suis imparfait et fini. De là même sort la preuve de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce serait moi qui serais l'auteur de cette idée. Mais si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier. Or, je ne puis ni la défaire ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle se rapporte donc en moi à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, à savoir, Dieu. De sorte que par cela seul que j'ai l'idée de Dieu, il s'ensuit que Dieu existe.

Sous cette grossière ébauche, ne sent-on pas encore une doctrine profondément originale et en elle-même très-simple, surtout parfaitement une et pour ainsi dire coulée en bronze d'un seul jet? C'est presque une seule et même proposition dont les diverses parties se soutiennent chacune par leur propre force, et qui tirent de leur réunion et de leur enchaînement, même sans syllogismes, une force nouvelle. J'ai beau vouloir douter de tout, je ne puis douter que je doute. Il m'est évident que je pense, et il m'est évident encore que je suis. Je ne touche ni ne vois ma pensée, elle est pourtant, sans être ni étendue ni matérielle. Je suis, en tant qu'être pensant et sujet de ma pensée, de même nature qu'elle, et comme elle est inétendue et immatérielle je suis inétendu et immatériel, je suis un esprit, une âme. Ma pensée est pleine d'imperfections, de limites, de misères, et moi aussi; je ne suis donc pas le principe de mon être, et je conçois et ne puis pas ne pas concevoir un être infini et parfait qui est le principe de mon existence

et qui n'a pas d'autre principe que lui-même. Quoi de plus simple, encore une fois, de plus conforme au sens commun et de plus élevé? Pour entendre une pareille métaphysique, il suffit de s'interroger soi-même et de se rendre compte de ce qu'on pense. Il n'est pas besoin de savoir ce qu'ont pensé les autres et d'être un érudit; il n'est pas besoin davantage d'être versé dans des sciences ardues réservées à un très-petit nombre; le premier venu qui réfléchit peut trouver tout cela en lui-même. Une doctrine aussi saine, aussi robuste, aussi lumineuse, devait faire et fit en effet bien vite d'immenses conquêtes. Devant elle reculèrent le scepticisme, le matérialisme et l'athéisme, qui s'étaient si fort répandus en France et en Europe à la suite des guerres civiles et religieuses, dans le vide qu'avaient laissé dans les esprits et dans les âmes, en tombant successivement les uns sur les autres, les chimériques systèmes de la Renaissance. Au dix-septième siècle, la philosophie de Descartes n'a pas été seulement un très-grand progrès dans la science : elle a été un bienfait pour l'humanité.

Remarquez, pour reprendre et terminer cette rapide exposition du cartésianisme, que voilà la spiritualité de l'âme établie ainsi que l'existence de Dieu, et qu'il n'a pas encore été question du monde extérieur. Descartes en conclut avec raison que nous avons une certitude plus directe de l'existence de l'âme que de celle des corps.

Cependant le grand physicien, loin de nier l'existence des corps, en a cherché aussi la démonstration. Dans le phénomène complexe de la pensée, il rencontre la sen-

sation, il ne la nie point ; il ne nie pas non plus que ce phénomène ne doive avoir une cause. Mais quelle est cette cause? Ne se pourrait-il pas qu'un malin génie, caché derrière toutes ces apparences sensibles, fût le véritable auteur de cette fantasmagorie? Heureusement Descartes est en possession de l'existence de Dieu ; ce Dieu est pour lui la perfection même : or, la perfection comprend, entre autres attributs, outre la puissance infinie, la sagesse et la véracité. Mais si Dieu est véridique, il ne se peut que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent à croire à l'existence du monde, nous ait tendu un piége en nous montrant ces apparences. Donc il n'y a point là de piége, de déception ; ce qui paraît exister existe, et Dieu nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Sans rechercher s'il y a ou s'il n'y a pas en bonne logique un paralogisme dans le procédé qui fait reposer la certitude de l'existence du monde sur la véracité divine [1], bornons-nous à remarquer que Descartes a com-

[1] Voyez PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IX, p. 405 : « En la prenant du bon côté, on peut donner à la pensée de Descartes une tournure favorable. Avant d'avoir reconnu parmi les diverses perfections de Dieu sa véracité, Descartes croyait à celle de ses facultés, non-seulement à celle de la conscience qui lui a attesté l'existence de la pensée, mais à celle de la raison qui lui a révélé l'existence du sujet de sa pensée, et qui enfin, l'imperfection de ce sujet reconnue, lui a fait concevoir un être parfait. Voilà bien des connaissances certaines pour Descartes avant celle de la véracité de Dieu. Quand il parvient à cette connaissance nouvelle, les premières ne lui deviennent pas vraies de fausses qu'elles lui avaient semblé auparavant, mais l'idée d'un auteur de son être véridique et bon le confirme dans la confiance qu'il avait d'abord accordée à ses facultés et l'encourage à s'y confier de plus en plus. La croyance à la véracité de Dieu ne peut pas être le fondement premier de notre croyance

mis une faute grave, un anachronisme évident dans l'histoire de la connaissance humaine, en ne plaçant pas sur la même ligne, à côté de la croyance à l'existence de l'âme et à l'existence de Dieu, la croyance à l'existence du monde. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'à la suite d'un raisonnement, et d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée[1]. Or, une fois l'existence du monde mise après celle de l'âme et celle de Dieu, on ne peut se le dissimuler, la porte est ouverte à l'idéalisme, et on voit déjà venir Malebranche.

D'autre part, on rencontre çà et là dans Descartes des propositions qui peuvent servir de prétexte à un reproche d'une nature bien différente, et qui l'ont fait accuser d'avoir frayé la route au panthéisme[2].

à l'autorité de nos facultés; il est évident qu'elle la suppose; mais il est évident aussi qu'elle la justifie et la fortifie, car il est impossible de ne pas être d'autant plus porté à croire à ses facultés, qu'on croit les avoir reçues d'un être parfait et parfaitement bon, et qu'on fait partie d'un système dont l'auteur est un Dieu de vérité. »

[1] Nous croyons avoir établi que la perception du monde extérieur nous est donnée avec celle de notre propre personne, et même avec une conception vague et confuse de l'existence de Dieu, dans une synthèse primitive dont les différents termes sont contemporains, et dans laquelle l'analyse et la réflexion introduisent successivement la lumière. Voyez PREMIERS ESSAIS, p. 244, *Du fait de conscience* et *De la spontanéité et de la réflexion*. C'est aussi à cette opinion, du moins en ce qui regarde le *moi* et le *non-moi*, qu'est venue aboutir la philosophie écossaise entre les mains de M. Hamilton.

[2] Leibniz est le premier, comme nous le verrons tout à l'heure, qui fort tard et à la fin du dix-septième siècle, a élevé et répandu cette accusation. Leibniz a entraîné M. de Biran (*Exposition de la doc-*

Ces propositions dont on a fait tant de bruit, ne tiennent point à la racine du cartésianisme, et si on les supprimait la philosophie de Descartes resterait debout tout entière. Il y a dans toute époque un certain nombre de questions à l'ordre du jour qui attirent et subjuguent l'attention d'un philosophe. C'est sur celles-là qu'il porte ses efforts et qu'il faut l'interroger, parce que les solutions qu'il en donne sont caractéristiques et d'un intérêt tout à fait historique. En dehors de ces questions, il y a dans tout philosophe bien des opinions, soit premières vues avancées sans une attention suffisante, soit préjugés subsistants de jeunesse ou d'école, soit courants de doctrines alors répandues que l'air et le flot du temps lui ont apportés, mais qui ne lui appartiennent point véritablement[1]. La question à l'ordre du jour

*trine de Leibniz*, dans le premier volume des ŒUVRES DE M. DE BIRAN, 1834), et M. de Biran nous a d'abord entraîné aussi. Mais de nouvelles études nous ont fait depuis longtemps reconnaître que la passion peu généreuse et la jalousie mal contenue de Leibniz envers un rival de gloire, non pas son supérieur mais son devancier et son maître en tout genre, l'a jeté ici dans une exagération que les faits démentent. Nous avons autrefois publié un mémoire où, en admettant beaucoup trop encore les rapports établis par Leibniz entre Spinoza et Descartes, nous rétablissions aussi leurs différences essentielles et répondions aux inductions excessives qu'on a tirées de quelques passages de notre grand compatriote, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, 1845. Il nous a donc paru nécessaire de réformer la fin de cette leçon sur le mémoire que nous venons de rappeler, et même, au risque de quelques longueurs, de pousser un peu plus loin la défense du chef de la philosophie française.

[1] Nous attachons une grande importance à ce principe de critique historique. Nous le disions ailleurs, à propos d'un autre reproche adressé au cartésianisme par Reid, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IX, p. 408 : « Il n'y a pas de plus sûr moyen d'embrouiller et de corrompre l'histoire de la philosophie, que d'imposer à un système des questions qu'il

au commencement du dix-septième siècle était celle de la certitude, de l'évidence : celle-là, Descartes l'a profondément traitée, et il l'a résolue à jamais. Il s'est mesuré avec le scepticisme, et il l'a renversé ; il a établi invinciblement la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Là est son œuvre, solide, immortelle ; là est le cartésianisme, et non pas dans quelques propositions qui ne lui sont point essentielles ou plutôt qui lui sont étrangères. Or il ne s'agissait pas encore de panthéisme au temps de Descartes ; c'est bien plus tard, et longtemps après sa mort, que la redoutable question surgit, et alors les ennemis de Descartes ont été chercher dans ses écrits pour diminuer sa gloire des passages médiocrement réfléchis qu'il a laissé échapper pour ainsi dire dans l'innocence de son cœur, qu'il aurait expliqués, disons mieux, qu'il a expliqués lui-même, quand on les lui a signalés [1]. Voici les principaux points sur lesquels on s'appuie pour soutenir que Descartes a répandu les semences cultivées et développées par Spinoza.

1° Descartes, dit-on, n'a pas séparé la volonté de l'en-

a ignorées; pour le bien comprendre, il faut l'étudier à son point de vue et dans son temps, reconnaître les questions qu'il s'est proposées et les solutions qu'il en a données, ce qui, dans ce système, tient à la pensée même de l'auteur et ce qui lui est en quelque sorte indifférent. »

[1] En défendant Descartes, nous nous défendons nous-mêmes. Au début de notre carrière, tout occupé de combattre aussi le scepticisme, le matérialisme et l'athéisme, nos premiers comme nos derniers adversaires, il nous est échappé plus d'une proposition excessive, étrangère à notre véritable objet, et qu'à la réflexion nous n'avons point hésité à retirer ou à modifier. Voyez les notes que nous avons mises à plus d'un passage de notre Introduction a l'histoire de la philosophie et les *Éclaircissements* de l'Appendice.

tendement et du désir, en sorte qu'il a mis en péril la notion propre de la volonté, par conséquent la liberté, par conséquent encore la personne humaine, et par là ôté le plus ferme rempart contre le panthéisme. Il est vrai que Descartes n'a fait ni voulu faire une théorie des facultés de l'âme, et que sous le nom commun de *pensée* il place indistinctement tous les phénomènes de conscience, affectifs, volitifs, cognitifs, parce qu'il lui suffit de la *pensée* en général pour y fonder sa doctrine. Mais il rencontre souvent sur son chemin la volonté et la liberté, et sans en traiter expressément, ce qui n'était pas son objet, il les caractérise à merveille, et pourrait même en donner des leçons à ceux qui l'accusent. Est-il possible de mieux définir la volonté, de la mieux appuyer sur l'expérience intérieure, sur le témoignage irréfragable de la conscience, de mieux distinguer ses divers caractères, la liberté d'indifférence et la liberté de choix, de s'en faire enfin une plus haute et plus juste idée que dans le passage suivant, lequel n'est pas caché dans le coin d'une lettre particulière, mais se trouve au beau milieu de la quatrième Méditation[1] :

« Je ne puis pas me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucune borne... Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si

[1] T. I de notre édit., p. 300. Nous nous servons de la traduction du duc de Luynes.

grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui se trouvent jointes avec elle et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend à infiniment plus de choses, elle ne me semble pas plus grande si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas... de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne... Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et l'embrasse ; et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient ; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis pas emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et

quel choix je dois faire ; et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent. »

Ailleurs, dans les PRINCIPES DE PHILOSOPHIE, il dit fort nettement que la perfection de l'homme est d'agir avec volonté, c'est-à-dire avec liberté, parce qu'ainsi l'homme est l'auteur propre de ses actions et capable de mériter[1]. Il range la liberté parmi les vérités de sens commun[2] : A l'argument de la prescience et de la préordination divine, il répond qu'il serait absurde, à cause d'une chose que nous ne comprenons pas et que nous savons être incompréhensible, de douter d'une chose dont nous avons l'expérience en nous-même : « [3] Nous n'aurons point du tout de peine à nous délivrer de cette difficulté si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité ce qui est ou peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie ; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées ; et que d'autre part nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement, de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit pas empêcher de la croire.

[1] T. III de notre édit., p. 85.
[2] *Ibid.*, p. 86.
[3] *Ibid.*, p. 88 ; traduction de l'abbé Picot.

Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature. »

On pourrait citer bien d'autres passages tout aussi formels, surtout dans les lettres à la princesse Élisabeth [1]. Descartes est si favorable à la liberté comme à la raison, que les calvinistes de Hollande prétendirent qu'il niait la grâce [2], et qu'Arnauld, cédant lui-même à l'esprit janséniste, finit par l'accuser de pélagianisme [3].

11. Après avoir tiré du sentiment de notre imperfection et de nos limites en tout genre l'idée d'un être infini et parfait, et de l'idée de cet être la certitude de son existence réelle, Descartes prétend également conclure de notre durée et de notre conservation la nécessité d'un Dieu qui nous conserve après nous avoir faits : et, selon lui, Dieu ne peut procurer la conservation d'un être créé, qui n'existant pas par lui-même ne peut aussi subsister par lui-même, que d'une seule manière, par une création renouvelée et continuée [4]. Cette théorie de la création continuée, qui ne joue pas un grand rôle dans la métaphysique cartésienne, a paru destructive de la liberté humaine, et rapporter à l'acte continu de la création la succession de nos propres actes. Mais dans ce cas, la création elle-même serait contraire à la liberté

[1] T. IX de notre édit., p. 368.
[2] Baillet, Vie de Descartes, liv. VII, ch. 8, p. 514.
[3] Arnauld, œuvres complètes, t. Ier, p. 670.
[4] IIIe Méditation, t. Ier, p. 286.

de l'être créé ; et si la première création ne l'est pas, comment sa répétition et sa continuation le serait-elle ?

III. On reproche à Descartes d'avoir contribué à affaiblir l'admiration de la sagesse de Dieu en bannissant de la philosophie la recherche des causes finales. Nous répondons que Descartes n'a pas du tout banni la recherche des causes finales de la philosophie en général, mais seulement de la philosophie naturelle, c'est-à-dire des sciences physiques, et encore de certaines sciences physiques telles que la physique proprement dite, la mécanique, l'astronomie, la géologie, parce qu'une telle recherche ne peut ici qu'égarer l'observation ; et en cela il n'a fait autre chose que suivre Galilée et devancer Huygens et Newton, ou plutôt tous les physiciens modernes, tandis qu'il a lui-même admirablement pratiqué la recherche des causes finales dans d'autres sciences physiques, par exemple dans la physiologie. Il est donc[1] d'une évidente injustice de prétendre que la philosophie cartésienne, en enlevant l'étude des causes finales à certaines parties de la physique pour la transporter à la métaphysique et à la morale, nuisait par là au sentiment de la divinité, surtout quand on voit Descartes, même dans les

[1] Si nous avons établi clairement quelque chose, il nous semble que c'est cela, et nous croyons avoir démontré jusqu'à l'évidence que les accusations de Pascal et de Leibniz retombent sur eux-mêmes et les pourraient faire accuser à leur tour d'une très-médiocre bonne foi ou d'une légèreté extrême. Contre Pascal, voyez nos ÉTUDES SUR PASCAL, cinquième édit., p. 132 et 133 ; contre Leibniz, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, *Correspondance inédite de Malebranche et de Leibniz*, p. 369, surtout JOURNAL DES SAVANTS, octobre, 1850, p. 605-610.

Principes de Philosophie, ouvrage de pure physique, rappeler sans cesse celui qui est le premier principe de tout mouvement et dont la sagesse, aussi bien que la toute-puissance, se manifeste dans l'ordre et dans les lois générales de l'univers. Il montre que, sans vouloir atteindre à la connaissance des fins que Dieu s'est proposées dans la création du monde, en étudiant seulement les phénomènes livrés à nos regards et en ne recherchant que leurs causes immédiates, on peut contempler et admirer bien des attributs de Dieu visiblement répandus dans l'univers, et dont le premier est sa véracité, qui nous permet de nous fier à nos sens et à notre raison, et de croire avec certitude à la réalité du spectacle que nous offrent la terre et le ciel[1].

IV. Descartes, partant de l'idée d'un être parfait et infini, créateur de l'homme et du monde, s'applique à le glorifier dans ses ouvrages ; il répète souvent que ce n'est pas se faire une idée assez magnifique de la puissance et de la sagesse de Dieu que de supposer dans l'univers du désordre, des défauts, des limites. On s'est emparé de ces mots, que l'univers n'a point de limites, et on y a vu les mondes infinis de Jordano Bruno[2]; or, si l'univers est infini, il est éternel, il est incréé, et voilà le panthéisme et l'athéisme. Il n'y a qu'un défaut à cette belle accusation, c'est qu'elle n'a pas le moindre fondement, et que Descartes, semblant deviner le parti que vont tirer ses ennemis de ses paroles,

[1] Principes de Philosophie, 1re partie, parag. 28 et 29, t. III de notre édit., p. 81.

[2] Sur les mondes infinis de Bruno, voyez plus haut, leç. x, p. 328.

ne les a pas plutôt laissé tomber de sa plume qu'il les explique avec une précision, une netteté, une rigueur qui n'ont pas désarmé la calomnie, mais qui doivent éclairer l'impartiale postérité. Citons le passage entier, PRINCIPES DE PHILOSOPHIE, 1re partie, parag. 26 et 27 [1] : « Pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certain sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais seulement indéfinies. Ainsi pour ce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie. Et pour ce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chaçune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini ; et pour ce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste. Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini [2]; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. » Déjà même, avant les PRINCIPES, Descartes avait parfaitement distingué l'indéfini de l'in-

[1] T. III, p. 79 et 80.

[2] Pascal qui depuis sa conversion a si fort attaqué Descartes aurait bien dû se rappeler ce passage et en imiter la parfaite circonspection dans le morceau fameux et d'ailleurs si admirable des deux infinis, qui ne sont véritablement que deux indéfinis.

fini. *Réponse aux premières objections* sur les Méditations[1] : « Le savant docteur demande ici avec beaucoup de raison si je connais clairement et distinctement l'infini, car bien que j'aie tâché de prévenir cette objection, néanmoins elle se présente si facilement à un chacun qu'il est nécessaire que j'y réponde un peu amplement. C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini en tant qu'infini n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu, car entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne peut de tout point y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et je mets ici de la distinction entre l'*indéfini* et l'*infini*. Il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini ; mais pour les choses où, sous quelque considération seulement, je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité ou autres choses semblables, je les appelle indéfinies et non pas infinies, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin et sans limites. »

V. Mais le grand champ de bataille des adversaires de Descartes, leur point d'attaque favori, est une définition de la substance, équivoque en effet, et que Descartes avait par mégarde hasardée dans les Méditatiens où elle ne tient en rien au système établi, ne se lie à aucun principe, et n'est le principe d'aucune conclusion.

[1] T. Ier, p. 385 et 386.

Troisième Méditation[1] : « ... Une substance ou bien une chose qui de soi est capable d'exister. » Or s'il n'y a de substance que celle qui de soi est capable d'exister, l'âme humaine n'est pas une substance, ni la matière non plus ; ce ne sont alors que des phénomènes ; il n'y a donc qu'une seule substance ; en sorte que le spinozisme est au bout de cette définition. Aussi Descartes, comme pour venger d'avance sa mémoire et absoudre sa philosophie, s'est-il empressé de déclarer que si à la rigueur la définition de la substance ne s'applique qu'à Dieu, il n'est pas moins très-raisonnable d'appeler substances des êtres créés, il est vrai, mais existants sinon par leur propre nature, du moins très-réellement, doués de qualités et d'attributs, et qui, une fois en possession de l'existence, n'ont besoin, pour subsister jusqu'au terme qui leur a été assigné, que du concours ordinaire de Dieu. Et, encore une fois, il ne donne pas cette explication, pour se tirer d'affaire, dans quelque obscure correspondance, il l'inscrit avec éclat au front du grand livre des Principes, 1[re] partie, parag. 51[2] : « Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant quelque existence, il est besoin que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur d'avec ce qui est évident en la notion que nous avons de chacune. Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité tou-

[1] T. I[er], p. 279

[2] T. III, p. 95.

chant l'explication de ce mot : *N'avoir besoin que de soi-même* ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même temps à lui et à elles ; mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. »

VI. A cette accusation s'en rattache une autre qui tombe avec elle. On prétend que Descartes, qui, par sa définition de la substance, ne devrait admettre qu'une seule substance, détruit par un autre côté encore la substantialité de l'âme et celle de la matière, en confondant l'âme avec la pensée et la matière avec l'étendue, ce qui par un nouveau chemin mène toujours au spinozisme, lequel ôtant à la pensée et à l'étendue leurs sujets propres et distincts, les rapporte à un seul et même sujet qui est Dieu. Mais Descartes n'a jamais dit que la pensée et l'étendue n'eussent pas leurs sujets, et que l'esprit et la matière ne fussent point des substances : loin de là, il dit, il répète le contraire ; seulement il donne à ces deux substances, l'esprit et la matière, pour attributs principaux et constitutifs la pensée et

l'étendue[1]. Il conseille même d'étudier l'esprit dans la pensée et le corps dans l'étendue, pour les bien connaître, car on ne connaît les substances que par leurs attributs, par leurs attributs constitutifs et essentiels, et il a bien raison ; mais en même temps il a soin d'avertir que c'est là une pure distinction que nous devons faire dans l'intérêt d'une connaissance plus approfondie, mais qu'en la faisant il ne faut pas perdre de vue les sujets réels, les substances dont la pensée et l'étendue dépendent, qu'autrement on courrait risque de les prendre elles-mêmes pour des substances, tandis qu'elles sont seulement des attributs, des propriétés. « Quand nous les considérons, dit Descartes[2], comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement ; au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes, en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés. »

Peut-on s'expliquer plus nettement, et comment est-il possible de reprocher de bonne foi à Descartes d'avoir pris, par exemple, la pensée pour un pur phénomène sans substance, lui qui, parti du doute et arrivé à la pensée, ne s'y arrête point, et prétend atteindre l'être pensant lui-même, à l'aide d'un procédé sur lequel on

[1] PRINCIPES, 1[re] partie. parag. 53.
[2] *Ibid.*, parag. 63.

dispute encore, et que ses adversaires croient un syllogisme? En vérité, comment lui fait-on faire un syllogisme pour prouver que la pensée suppose une substance réellement existante, et en même temps lui fait-on nier cette substance et n'admettre que la pensée[1]?

VII. Mais on insiste, et on dit que Descartes s'est entièrement mépris en donnant l'étendue comme l'attribut constitutif de la substance matérielle, tandis que le vrai attribut constitutif de cette substance et de toute substance est la force. Nous admettons cette théorie en de justes limites[2], mais l'erreur de Descartes, si erreur il y a, contient-elle le germe du panthéisme? Prétendrait-on par hasard que tous ceux qui n'ont pas connu la fameuse théorie leibnizienne, née à peu près vers 1691 ou 1694, étaient des panthéistes à leur insu, et que la mécanique de l'univers a moins besoin que la pure dynamique d'un premier moteur et d'un législateur suprême?

VIII. Enfin, pour qui n'est pas aveuglé par la passion du dénigrement, il est absolument impossible de voir dans le Dieu de Descartes un Dieu à la façon de celui de Spinoza, dépourvu d'attributs moraux, de volonté et de liberté, et d'où tout dérive par nécessité. C'est se forger un cartésianisme à sa guise pour avoir le triste plaisir de le combattre et de le déshonorer. Descartes fait face au scepticisme de son temps, il se propose de démontrer

[1] C'est la réponse que nous avons faite à Reid, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IX, p. 406, et qu'on peut faire avec plus de raison à Leibniz; voyez JOURNAL DES SAVANTS, octobre 1850, p. 605.

[2] Voyez plus bas, leç. XII.

les deux grandes existences de l'âme humaine et de Dieu; telle est son entreprise; mais, il n'avait pas le dessein de donner au monde une théodicée régulière et complète où il eût discuté et établi les divers attributs de Dieu. Il connaît toutes les doctrines contemporaines, et il y répond; mais, comme nous l'avons déjà dit, il est absurde de l'interroger sur des questions qui n'étaient pas nées. Le spinozisme est venu bien après Descartes; Descartes n'a donc pu le réfuter et faire l'office de Leibniz. Et pourtant, sans polémique anticipée, l'idée que Descartes s'est faite de Dieu, en partant de la pensée et de la personne humaine, est telle qu'elle va en quelque sorte au devant des erreurs de l'avenir et leur donne de solides démentis. Le Dieu de Descartes n'est pas seulement le Dieu infini, c'est le Dieu parfait, qui contient dans son sein toutes les perfections, non-seulement toutes les perfections de la puissance, l'infinité, l'immensité, l'éternité, mais toutes les perfections morales, la suprême intelligence et la suprême bonté, et, entre autres perfections, la véracité, attribut moral s'il en fut jamais; c'est même sur cet attribut-là que Descartes asseoit la certitude du témoignage de nos sens et de toutes nos facultés. Il est tout pénétré de la doctrine de la liberté, et de la liberté humaine et de la liberté divine; il fait de l'une l'image de l'autre; il tire de la liberté la plus certaine ressemblance de l'homme avec Dieu. Il parle sans cesse de la création, et la conservation de l'homme et du monde lui est une création continuée. Il est si peu enclin à trop ôter à la volonté de Dieu qu'il excède plutôt dans le sens contraire, en

faisant reposer sur la pure volonté divine non-seulement l'existence de l'univers, mais toute vérité, jusqu'aux vérités nécessaires. On peut, on doit lui faire un reproche de cette opinion scotiste[1] qu'il n'avait pas approfondie, qui d'ailleurs ne tient en rien au cœur du système; mais comment en même temps lui peut-on reprocher avec Pascal de se passer de Dieu le plus qu'il peut, sauf la première chiquenaude[2], et avec Leibniz de n'avoir donné à Dieu ni entendement ni volonté?

Par tous ces motifs, nous soutenons qu'on ne peut légitimement tirer de la philosophie de Descartes celle de Spinoza. Ces deux philosophies ne sont point de la même famille. Deux esprits contraires les animent. Elles viennent de principes opposés et elles aboutissent à des conclusions opposées. Descartes, sans aucune teinte mystique, respire de toutes parts le spiritualisme. Il renouvelle et continue Platon sans le connaître et sous des formes toutes différentes, et il engendre Arnauld[3], Régis[4], Bossuet, Fénelon[5]. Voilà les vrais, les légitimes cartésiens. Chacun d'eux assurément apporte dans la commune doctrine des nuances diverses et souvent fort considérables; mais tous en gardent le génie, la méthode, les principes, les conclusions. En Hollande même, les disciples avoués et reconnus de

[1] Voyez plus haut, leç. x, p. 286 et 299.

[2] Voyez Études sur Pascal, p. 134.

[3] Sur Arnauld, comme philosophe et comme cartésien, *ibid.*, 1re préface, p. 13-16 et 2e préface, p. 89-95.

[4] Auteur du *Système de philosophie* etc, 3 vol. in-4, Paris, 1690.

[5] Sur Bossuet et Fénelon, Études sur Pascal, 1re préface, p. 16-20.

Descartes, ce sont Welthuys[1], Wittich[2], Clauberg[3]. Spinoza, qui vit au milieu d'eux et dans la même atmosphère, a sans doute plus d'un rapport avec eux, mais il a bien plus de différences encore : il appartient à une tout autre école.

Voici, selon nous, dans quelle mesure on peut rattacher Spinoza à Descartes :

1° Il a reçu de Descartes l'initiation à la philosophie, comme tous les hommes éclairés de son temps.

2° Il a pris de Descartes sa physique presque toute entière, avec la passion des démonstrations géométriques, qu'il a poussées jusqu'au dernier abus, comme Leibniz l'a fait aussi quelquefois.

3° Il a rencontré dans Descartes quelques propositions équivoques, telles que la définition de la substance que Descartes avait immédiatement expliquée de la façon la plus catégorique, ainsi que nous l'avons vu ; méprisant cette explication, Spinoza s'est arrêté à la fameuse définition pour y appuyer le système auquel,

[1] LAMBERTI WELTHUYSII ULTRAJECTINI OPERA OMNIA, etc., 2 vol. in-4, Roterodami, 1689. Adversaire modéré de Spinoza.

[2] Wittich professa de bonne heure le cartésianisme, *Dissertationes duæ*, etc., in-12, Amstelodami, 1653, et il le défendit plus tard avec beaucoup de solidité contre Spinoza, *Christophori Wittichii anti-Spinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et ejus attributis*, in-4, Amstelodami, 1690.

[3] Excellent esprit, et avec Wittich le meilleur cartésien hollandais. On ne consultera pas sans fruit sa paraphrase sur les *Méditations*, et ses *Exercices sur la connaissance de Dieu et de soi-même*. Ses deux ouvrages les plus connus sont : *Johannis Claubergii Initiatio philosophiæ, sive dubitatio cartesiana ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, in-12, 1655, et *Defensio cartesiana*, Amstelodami, in-12, 1652.

selon toute vraisemblance, il était arrivé par une autre voie.

Hors de là, Spinoza n'est pas cartésien le moins du monde ; tout au contraire, après avoir été un moment à son début l'interprète très-peu fidèle du cartésianisme, il a fini par en être l'adversaire déclaré.

Un mot explique Spinoza : il est juif. Voilà ce qu'il ne faut jamais oublier.

Assurément il n'y a point de religion moins panthéiste que la grande religion qui a servi de berceau à la notre ; et une philosophie qui réfléchirait exactement le judaïsme, une philosophie juive orthodoxe, serait théiste presque jusqu'à l'excès. Il y a donc de l'exagération et de l'injustice à prétendre avec Wachter que le spinozisme était déjà dans le judaïsme [1]. Mais chez les juifs, à côté du culte public et officiel était cette espèce de religion et de philosophie secrète et mystérieuse qu'on appelle la cabale [2], et qui, bien qu'elle eut reçu plus d'un élément étranger, passait pour être la philosophie religieuse des Hébreux. Spinoza, profondément versé dans la littérature hébraïque, n'en pouvait ignorer cette branche si curieuse, et Wachter est bien plus dans le vrai, lorsque, renfermant sa thèse en de plus étroites limites, il montre à la fin de son livre les frappantes analogies de la cabale et du spinozisme. L'opinion du savant hollandais s'est assez vite accréditée ; Leibniz l'a embrassée, et après avoir fait

[1] *Der Spinosismus im Jüdenthum*, etc., in-12, Amsterdam, 1699.
[2] Plus haut, leç. VIII, p. 240 et 241.

de Spinoza un disciple de Descartes, il en a fait aussi un disciple de la cabale.

Mais il est une autre source juive que ni Wachter ni Leibniz n'ont connue, et où nous pensons que Spinoza a surtout puisé : nous voulons parler de cette philosophie que les juifs avaient empruntée des Arabes qui eux-mêmes la tenaient des derniers alexandrins ; philosophie plus arabe que juive, et bien moins originale que la cabale, mais régulière et méthodique, riche en ouvrages et en noms célèbres. Cette philosophie a pour enseigne avouée la négation des attributs de Dieu ; elle fuit jusqu'à l'ombre de l'anthropomorphisme ; elle repousse tout surnaturel ; elle explique symboliquement ou physiquement les saintes Écritures ; elle a sa théorie de l'inspiration et du prophétisme ; elle va quelquefois jusqu'à nier résolûment la création ; et tandis qu'elle fait de Dieu une abstraction, elle considère le monde comme infini et éternel, ses divers phénomènes comme les formes passagères de la matière première, et les phénomènes intellectuels et moraux comme relevant d'un seul et même esprit universel qui s'individualise dans les intelligences humaines. A ces traits, vous reconnaissez ce péripatétisme oriental né d'une fausse interprétation de la métaphysique d'Aristote, qui a régné longtemps sur les côtes de l'Asie et de l'Afrique et dans les écoles d'Espagne[1], qui a eu ses moments d'éclat, ses éclipses, ses retours, et n'a jamais péri dans l'his-

[1] Voyez plus haut, leç. IX, p. 266-270.

toire; qui a traversé le moyen âge et la Renaissance, troublé à la fois et vivifié l'Université de Paris au treizième siècle[1], et celle de Padoue au seizième[2]. Son plus illustre représentant, parmi les musulmans, est Averroès[3]; son représentant le plus sage parmi les israelites est Maïmonide; car pour Avicebron, ainsi que nous l'avons fait voir[4], il est resté presque en dehors de l'influence arabe, et il nous représente bien plutôt une philosophie juive nationale et orthodoxe, avec une nuance néoplatonicienne.

Rendons justice aux intentions et à l'esprit supérieur de Maïmonide. Venu au milieu de l'invasion de l'averroïsme dans les écoles juives et de l'énergique réaction qu'elle provoquait de la part des synagogues, il entreprit de réconcilier la philosophie et la religion, en éclairant la religion et en tempérant la philosophie : noble entreprise, qui lui a mérité la vénération des juifs raisonnables de tous les temps. Mais il ne faut pas que la prudence de Maïmonide donne le change sur sa doctrine. Lui-même est un philosophe arabe mitigé, un péripatéticien circonspect, une sorte de juste-milieu entre les diverses sectes de l'école régnante, avec une inclination peu dissimulée vers celle qui professait ouvertement la négation des attributs de Dieu. En effet, il ne laisse à Dieu que des attributs négatifs, et lui refuse tout attribut positif; c'est-à-dire qu'il sait parfaitement ce que Dieu n'est

[1] Voyez plus haut, leç. IX, p. 275-278.
[2] Leç. X, p. 366-423.
[3] Leç. IX, p. 268.
[4] *Ibid.*, p. 271.

pas, mais qu'il ne sait pas ce qu'il est, ni même s'il est, l'existence étant déjà un attribut qui a l'air de trop déterminer l'essence indéterminable[1]. Cela n'empêche pas que, soit par une généreuse inconséquence, soit par un éclectisme voisin du syncrétisme, Maïmonide ne s'applique à établir la Providence, reconstruisant d'une main ce qu'il a détruit de l'autre. De même, dans la question de la création ou de l'éternité du monde, il chancèle un peu parmi les différentes opinions, et combat les philosophes arabes en leur faisant plus d'une concession. De même encore, dans l'interprétation de la Bible, il cherche à se tenir à une égale distance de la superstition et du scepticisme, mais sans cacher son sentiment sur les miracles et sur le don de prophétie; et on peut dire qu'il est le fondateur du rationalisme modéré. Aussi, malgré ses précautions infinies et même ses prétentions à l'orthodoxie, Maïmonide n'évita pas la censure des synagogues. Ses disciples allèrent bien plus loin que lui. Au milieu du quatorzième siècle, Lévi ben Gerson, de la ville de Bagnols dans le midi de la France, rompit avec la tradition hébraïque pour revenir au pur péripatétisme arabe, interpréta la Bible avec la liberté la plus extrême, et abandonna ouvertement le dogme de la création[2]. Moïse de Narbonne commente à

[1] Voyez le *Livre des Égarés*, et leç. IX, avec la note, p. 271 et 272.

[2] M. Münck, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 497 : « Celui qui comme philosophe et exégète obscurcissait tous ses contemporains, fut Lévi ben Gerson de Bagnols, appelé *maître Léon*, sans contredit un des plus grands péripatéticiens du quatorzième siècle et le plus hardi de tous les philosophes juifs. Ses ouvrages ont eu un grand succès parmi ses coreligionnaires; ils ont été presque tous publiés, quelques-uns même ont eu plusieurs éditions, et ce succès est d'autant plus étonnant

la fois Averroès et Maïmonide, au fond tout aussi hardi que Lévi ben Gerson, mais plus circonspect et plus enveloppé[1]. Et il y a bien d'autres philosophes de la même école, tous libres penseurs, et d'un averroïsme plus ou moins déclaré. Leur condamnation solennelle ne fit que les populariser. Leur maître surtout, le grand Maïmonide, comme les Juifs l'appellent encore, bien que censuré officiellement, malgré cela ou pour cela même, ne cessa jamais d'être en honneur parmi les Israélites éclairés, et conserva d'âge en âge une immense autorité. Comment serait-il resté ignoré d'un juif aussi in-

que l'auteur reconnait ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue; et ,*sans prendre les réserves que Maïmonide avait cru nécessaires*, fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes..... Il a écrit des commentaires bibliques très-développés, où il a fait une part très-large à l'interprétation philosophique. Ses œuvres philosophiques proprement dites sont : 1° Des commentaires sur les commentaires moyens d'Ibn-Roschd, (Averroès); 2° les guerres du Seigneur, ouvrage de philosophie et de théologie où l'auteur développe son système philosophique qui est en général le péripatétisme tel qu'il se présente chez les philosophes arabes... Il combat le dogme de la création *ex nihilo*. Après avoir longuement démontré que le monde ne peut être sorti ni du néant absolu ni d'une matière déterminée, il conclut qu'il est à la fois sorti du néant et de quelque chose; et ce quelque chose est la matière première, laquelle manquant de toutes formes est en même temps le néant... Les opinions hardies de Lévi ben Gerson et ses interprétations péripatéticiennes des textes sacrés et des dogmes religieux ont été, de la part des rabbins orthodoxes, l'objet de la critique la plus sévère. Isaac Abravanel gémit sur les écarts des philosophes juifs qui admettent la *matière première*, mettent l'*intellect actif* à la place de Dieu, nient la providence divine à l'égard des individus et ne voient dans l'immortalité de l'âme que son union avec l'intellect actif. Il blâme surtout Lévi ben Gerson qui, dit-il, n'a pas même jugé nécessaire de voiler sa pensée et qui la manifeste avec la plus grande clarté, tenant sur la matière première, sur l'âme, sur la prophétie et sur les miracles des discours tels que c'est déjà un péché d'y prêter l'oreille. »

[1] *Ibid.*, p. 502-506.

struit que Spinoza, et comment le noble philosophe de Cordoue, le *dux perplexorum et dubitantium*, le *Guide de ceux qui doutent et qui s'égarent*, à la fois si libre et si sage, et en dépit de sa sagesse persécuté lui-même, n'eût-il pas fait une impression profonde sur l'esprit pénétrant et hardi du jeune juif portugais d'Amsterdam ? Comment supposer même que Spinoza n'ait pas plus ou moins connu Lévi ben Gerson et Moïse de Narbonne? Pour nous, en rapprochant leurs opinions de celles de Spinoza, nous les trouvons toutes, avec d'inévitables différences, de la même famille, de la même race. Oui, Maïmonide et ses commentateurs de l'école juive hétérodoxe, voilà, selon nous, les ancêtres et les vrais maîtres de Spinoza. La synagogue d'Amsterdam ne s'y est point trompée : ce n'est pas le cartésien dans Spinoza qu'elle a rejeté de son sein, c'est le disciple des novateurs que les synagogues du moyen âge avaient déjà condamnés, et la même doctrine a eu le même sort. Cette idée [1], poursuivie sans exagération, peut ouvrir un champ nouveau à la critique de Spinoza : nous y ferons à peine quelques pas.

Spinoza était né à Amsterdam en 1632 et il est mort à la Haye en 1677. Ses parents [2] étaient des marchands à

[1] Elle ne nous est pas tellement propre que nous ne la trouvions à peu près dans M. Münck, *ibid*, p. 487 : « C'est par la lecture du *Guide des égarés* que les plus grands génies des temps modernes, les Spinoza, les Mendelsohn, les Salomon Maïmon et beaucoup d'autres ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie. »

[2] Voyez la VIE DE B. DE SPINOZA, *tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes qui l'ont connu particulièrement*, par Jean Colerus, ministre de l'école luthérienne de la Haye, 1706. On peut lire encore, mais sans s'y fier toujours, l'article très-pas-

leur aise, membres d'une petite colonie de juifs portugais, qui avaient fui leur pays natal pour échapper à l'inquisition, et étaient venus chercher la liberté et le repos sous les lois protectrices de la nouvelle république, elle-même récemment affranchie du joug espagnol.

Spinoza ne put connaître personnellement Descartes, ayant à peine dix-huit ans lorsque celui-ci quitta la Hollande. Élevé avec un très-grand soin, et doué d'une rare pénétration, il fit promptement de grands progrès dans les lettres hébraïques et dans tout ce qui en dépendait. Puis, un peu plus tard, pour se perfectionner dans la langue latine, il prit des leçons d'un maître assez fameux d'Amsterdam, nommé Van den Ende, qui exerçait la profession de médecin en même temps qu'il tenait école. On prétend que Van den Ende enseignait à ses élèves autre chose que le latin, et qu'il déposait secrètement dans leur esprit les semences de l'athéïsme[1]. Cet homme remuant et audacieux quitta quelques années après la Hollande pour se jeter en France dans des conspirations ténébreuses qui le menèrent sur l'échafaud du chevalier de Rohan[2]. Il avait une fille instruite et aimable qui plut au jeune Spinoza; il la rechercha, mais il dut se retirer devant un rival plus riche[3]. Ce premier pas malheureux dans les voies ordinaires du monde fut aussi le dernier. Blessé dans sa première et unique affec-

sionné de Bayle. dans son Dictionnaire, ainsi que la *Vie de Spinoza par un de ses disciples*, Hambourg, 1735, écrit attribué au médecin Lucas. de la Haye.

[1] Colerus, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 11-13. Voyez aussi les Mémoires de Lafare.

[3] *Ibid.*, p. 8-10.

tion, le cœur de Spinoza se replia sur lui-même et demeura solitaire. Pendant plusieurs années, la théologie hébraïque l'occupa tout entier, et il s'enfonça dans la Bible et dans le Talmud, sous la conduite d'un savant rabbin nommé Morteira[1]. Mais peu à peu il conçut des doutes qui se développèrent rapidement; il les laissa paraître, et cessa de fréquenter la synagogue, ce qui ne pouvait manquer de scandaliser la petite communauté ; on s'émut, et comme Spinoza avait déjà une assez grande réputation de savoir, on le ménagea, et pour le garder on lui offrit une assez bonne pension sans lui demander autre chose que de venir de temps en temps à la synagogue[2]. C'est à peu près vers ce temps, après avoir abandonné la théologie pour la physique, et lorsqu'il cherchait un guide en cette nouvelle étude, que les œuvres de Descartes lui tombèrent entre les mains. Il les lut avec avidité; et, charmé de la maxime qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui ne repose sur de bonnes et solides raisons, il en tira cette conséquence qu'il fallait rejeter la doctrine des rabbins juifs puisqu'ils prétendent sans aucun fondement que ce qu'ils enseignent vient de Dieu. Il repoussa donc la pension de mille florins que les rabbins lui offraient, en protestant que, lui eussent-ils offert dix fois autant, il ne l'accepterait point et ne fréquenterait pas leurs assemblées parce qu'il n'était pas hypocrite et ne recherchait que la vérité[3]. Descartes, à la place de Spinoza, eût assu-

[1] La *Vie de Spinoza par un de ses disciples*, p. 4.
[2] Colerus, p. 17 et 18.
[3] *Ibid.*, p. 14.

rément refusé aussi une pension, signe et récompense d'une foi qui n'eût pas été dans son cœur; mais en même temps une philosophie plus mûre et plus haute lui eût fait considérer comme une grande faute de blesser sans nécessité des croyances dignes de respect, et, sans zèle affecté comme sans dédain bien peu philosophique, il eût paru quelquefois à la synagogue et prié Dieu avec les frères que le sort lui avait donnés.

S'étant donc séparé avec éclat de la communauté juive d'Amsterdam, il ne faut pas trop s'étonner que Spinoza ait été excommunié; il en prit aisément son parti, et ses liens une fois rompus avec la communauté religieuse à laquelle il appartenait naturellement, il n'en reprit avec aucune des innombrables sectes qui abondaient alors en Hollande. Il vécut libre de tout engagement public et domestique, sans emploi, sans famille, n'ayant de commerce qu'avec un très-petit nombre d'amis d'un esprit aussi élevé que le sien, gagnant sa vie à l'aide d'un modeste métier dans lequel il excellait, celui de faiseur de verres de lunettes; pauvre mais content, doux et fier, ne s'inquiétant guère de l'opinion des hommes, et profondément attaché à la doctrine qui de bonne heure s'était emparée de son esprit. On voit par sa correspondance avec Oldenburg, secrétaire de la Société royale de Londres, qu'il était en pleine possession de cette doctrine vers l'année 1660 et 1661, à peu près à l'âge de trente ans. Il paraît même qu'il avait déjà composé une ébauche de l'*Éthique*, car il en communique à Oldenburg les propositions fondamentales, entre autres la définition de la substance et de ses princi-

paux caractères, à sçavoir qu'elle est nécessairement infinie, qu'elle n'a pu être créée, qu'elle est unique, etc.[1]. Bien loin de se donner pour un cartésien, il déclare à Oldenburg que Descartes s'est trompé sur trois points essentiels : la nature de la cause première, la nature de l'intelligence, la cause de l'erreur[2].

Cependant, en 1663, parut à Amsterdam son premier ouvrage d'une apparence fort cartésienne : RENATI DESCARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIÆ PARS I ET II *more geometrico demonstratæ, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica in quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur, Amstelodami, in-4°*, 1663. Voici l'origine et l'explication de cet ouvrage. Enseignant la physique à un jeune homme d'Amsterdam, Spinoza avait pris pour texte de ses leçons les *Principes de philosophie*, qu'il mit pour son élève sous la forme de démonstrations géométriques, et il avait ainsi dicté quelques cahiers sur les deux premières parties des PRINCIPES. Les ayant montrés à un de ses amis, Louis Meyer, celui-ci le pressa de les lui laisser publier. Spinoza y consentit, mais sous l'expresse condition qu'on

[1] L'édition la plus accréditée de Spinoza est celle de Paulus, BENEDICTI DE SPINOZA OPERA QUÆ SUPERSUNT OMNIA, etc., 2 vol., Iéna, 1802 et 1803. T. 1[er], p. 451. Réponse de Spinoza à une lettre d'Oldenburg, d'août 1661. « De Deo incipiam breviter dicere, quem definio esse ens constans infinitis attributis quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere... In rerum natura non possunt existere duæ substantiæ... substantiam non posse produci... omnis substantia debet esse infinita. Quibus demonstratis, facile poteris videre quo tendam. »

[2] *Ibid.*, p. 452 et 453.

dirait nettement dans la préface que les opinions exposées n'étaient pas les siennes, et que sur plusieurs points importants il pensait le contraire de ce qu'il avait l'air de professer; il exigea même qu'on donnât plusieur exemples de cette dissidence qu'il tenait beaucoup à voir hautement établie[1]. En effet, Meyer dans la préface déclare qu'il y a bien des choses dans ce livre que l'auteur ne croit pas le moins du monde être vraies, et il en apporte des exemples nombreux et décisifs. Comme s'il voulait prévenir l'accusation que le spinozisme dérive du cartésianisme, Meyer proclame avec une sorte d'enthousiasme que la philosophie de Descartes est beaucoup trop timide, qu'elle s'arrête souvent devant des questions qui lui paraissent surpasser l'entendement humain, tandis que Spinoza considère ces questions, et d'autres bien plus difficiles, comme fort explicables, pourvu qu'on suive une toute autre méthode que celle de Descartes. Il n'hésite pas à mettre

[1] C'est ce que Spinoza lui-même raconte à Oldenburg, *ibid.*, p. 479: « Quidam me amici rogarunt ut sibi copiam facerem cujusdam tractatus secundam partem Principiorum Cartesii more geometrico demonstratam et præcipua quæ in metaphysicis tractantur breviter continentis, quem ego cuidam juveni, *quem meas opiniones aperte docere nolebam*, ante hoc dictaveram. Deindè rogarunt ut quam primum possem primam etiam partem eadem methodo consignarem. Ego, ne amicis adversarer, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci atque amicis tradidi, qui tandem me rogarunt ut sibi illa omnia edere liceret; quod facile impetrare potuerunt, hac quidem lege ut eorum aliquis..... præfatiunculam adderet in qua lectores moneret me non omnia quæ in eo tractatu continentur pro meis agnoscere, cum non pauca in eo scripserim quorum contrarium prorsus amplector, hocque uno aut altero exemplo ostenderet. » — Dans notre collection de lettres autographes de philosophes du dix-septième siècle, nous possédons une très-curieuse lettre inédite de Spinoza à Meyer, de Voorburg,

en avant le principe que ni le corps ni l'esprit ne sont des substances, quoi qu'en ait dit Descartes. Mais c'est surtout sur la liberté humaine que Meyer s'attache à mettre en lumière la différence de la doctrine cartésienne et de celle de son ami. Selon Spinoza, la volonté n'est point distincte de l'entendement, et encore bien moins n'a-t-elle pas la prétendue liberté que Descartes lui attribue. Nous le demandons, est-il possible d'élever de plus fortes barrières entre le cartésianisme et le spinozisme; et comment après cela soutenir qu'il n'y a qu'un pas de l'un à l'autre, lorsque pour arriver au système de Spinoza, il faut, selon Spinoza lui-même, renoncer précisément à tout ce qui constitue le système de Descartes, et à la méthode qui en est l'âme?

En 1670, Spinoza mit au jour son traité théologico-politique : TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS, etc., *Hamburgi*, 1670, *in-4°*. C'est ce traité qui, en bien et en mal, a fait sa renommée. Quoiqu'il n'y eût pas mis son nom, et qu'il l'eût fait paraître à Hambourg, bien loin de tous les foyers connus des discussions philosophiques, l'ouvrage fit un immense effet d'nn bout à l'autre du monde savant, et souleva de toutes parts cette tem-

du 3 août 1663, dans laquelle, en lui renvoyant sa préface non encore imprimée avec quelques notes marginales, il le prie de dire aussi qu'il a changé bien des choses dans Descartes, soit pour le meilleur ordre des matières, soit pour la plus grande force des démonstrations, et qu'il a dû souvent ajouter et développer. « Vellem moneres me multa alio modo quam a Cartesio demonstrata sunt demonstrare, non ut Cartesium corrigam sed tantum ut meum ordinem melius retineam et numerum axiomatum non ita augerem; et hac etiam de causa multa quæ a Cartesio nudè sine ulla demonstratione proponuntur demonstrare, et alia quæ Cartesius missa fecit, addere debuisse. » Meyer a fait droit à cette demande dans sa préface en employant presque ces mêmes termes.

pête d'applaudissement et de réprobation qu'on appelle la gloire. Le traité théologico-politique a été traduit dans toutes les langues, et il est fort connu, mais ses véritables sources sont encore tout à fait ignorées. Il se divise en deux parties : l'une politique, qui est presque tout entière hollandaise ; l'autre théologique, qui n'est point aussi originale qu'elle le paraît d'abord, et ne fait que continuer la tradition de la théologie juive hétérodoxe.

La politique de Spinoza se rapproche beaucoup de celle de Hobbes[1] et elle en diffère beaucoup aussi. Spinoza repousse avec raison le principe qu'en entrant dans la société l'homme aliène ses droits naturels; il établit qu'il est des droits qu'on ne peut perdre[2], par exemple la liberté de penser et de dire ce qu'on pense[3]. Ensuite, par une contradiction inouïe avec Hobbes, il confère à l'État le droit de statuer souverainement en matière de culte et de religion[4]. En vérité, ce n'était pas la peine de rompre avec la petite communauté juive où il était né, pour élever sur sa tête un pouvoir qui, sous prétexte de régler le culte extérieur, pouvait entreprendre sur ces mêmes droits de la conscience qui venaient d'être si justement réservés ; triste inconséquence, qui rappelle le fils d'une race opprimée, encore

[1] Sur Hobbes et sa politique, voyez plus haut dans cette même leçon, p. 378-382; voyez surtout PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VI, VII et VIII.

[2] TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS, cap. XVII : *Ostenditur neminem omnia in summam potestatem transferre posse, nec esse necesse.*

[3] *Ibid.*, cap. XX : *Ostenditur in libera republica unicuique et sentire quæ velit et quæ sentiat dicere licere.*

[4] *Ibid.*, cap. XIX : *Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse.*

si épouvantée des persécutions qu'elle a partout endurées et de la part des musulmans et de la part des chrétiens, qu'elle cherche un abri contre l'inquisition religieuse sous un pouvoir civil, si absolu qu'il puisse être, pourvu qu'il soit distinct et indépendant du pouvoir religieux; et cela, dans la trompeuse espérance que toute puissance civile qui n'est pas dominée par le fanatisme est elle-même intéressée à ménager tous ses sujets, et à maintenir parmi eux la liberté et la paix. Mais ce n'est pas là qu'il faut chercher, comme on l'a fait, le caractère général de cette partie du traité théologico-politique; il est dans l'admirable esprit de tolérance qui respire à chaque page, et que Spinoza empruntait à la fois de l'horreur innée de tout juif pour les persécutions religieuses et de ce qu'il voyait pratiqué partout sous ses yeux en Hollande, au milieu du dix-septième siècle. Alors comme aujourd'hui, mille sectes religieuses couvraient la Hollande, et y vivaient en paix l'une à côté de l'autre sous la protection de la liberté commune. C'est dans cette petite et grande république que Locke aussi, un peu après Spinoza, rencontra, et dans les lois et dans les mœurs, le principe de la tolérance universelle; et s'il essaya en vain de le transporter parmi les calvinistes d'Angleterre qui n'entendaient encore par la liberté religieuse que le droit d'opprimer impunément et tout à leur aise les catholiques, du moins il le répandit parmi les honnêtes gens de tous les pays. Voltaire le tenait des disciples de Locke, et il faut dire à l'honneur de Spinoza qu'il en a été le premier apôtre. Il appartenait à un juif philosophe de revendiquer avant qui que ce

soit ce grand principe, et à ce titre Spinoza doit nous être cher à tous, car qui de nous, catholiques ou protestants, juifs ou musulmans, triomphant aujourd'hui, n'aura pas besoin d'invoquer demain pour lui-même le droit sacré de la tolérance?

Spinoza est donc déjà juif dans la partie politique de son fameux traité; il l'est bien plus encore dans la partie théologique. On peut dire que toute cette partie est un code régulier du plus absolu rationalisme, qui reprend et agrandit la tradition juive hétérodoxe, devance et surpasse les hardiesses de la critique moderne de France et d'Allemagne. Spinoza y soulève toutes les questions depuis si controversées : quelle est la véritable date des divers ouvrages dont se compose la Bible; quelle peut être la part d'Esdras dans la dernière rédaction de ces ouvrages; quelle autorité doit être accordée aux apôtres, si enfin il n'y a pas une manière très-légitime d'interpréter philosophiquement ce qui, dans les saintes Écritures destinées au peuple, est donné sous la forme de métaphores, de symboles, d'allégories. En lisant cette partie du traité théologico-politique, nous croyons relire la première partie du *Guide des Égarés*, avec cette différence que Maïmonide affecte toujours l'orthodoxie, et que Spinoza n'y prétend point. Ce n'est assurément pas dans Descartes, étranger à la théologie, et profondément respectueux envers l'autorité religieuse; ce n'est pas davantage dans les théologiens hollandais du dix-septième siècle, tirant de la Bible mille sectes diverses mais sans élever le moindre doute sur l'authenticité des saints monuments;

c'est dans Maïmonide et dans ses commentateurs que Spinoza a trouvé les germes de toutes les idées développées dans ses trois remarquables chapitres sur les miracles, sur les prophètes et sur le don de prophétie. Ils contiennent la célèbre théorie du prophétisme qui de l'école arabe avait passé dans la théologie hétérodoxe des juifs. L'esprit de cette théologie est manifeste dans l'ouvrage de Spinoza ; et à moins de fermer volontairement les yeux à la lumière il est impossible de méconnaître dans le savant juif d'Amsterdam, non certes un commentateur et un pur écolier de Moïse de Narbonne, de maître Léon et de Maïmonide, mais un de leurs descendants, d'un génie encore plus libre, plus profond, plus audacieux.

Or, s'il est incontestable que Spinoza a suivi la tradition hétérodoxe des juifs dans l'interprétation de la Bible, comment admettre qu'il ait ignoré le côté philosophique de cette même tradition? Et s'il l'a connu, il en a dû passer quelque chose dans ses études et dans sa pensée, lorsque jeune encore il travaillait sur la philosophie de son temps.

En 1675, Spinoza songeait à publier son grand ouvrage, depuis longtemps composé et qu'il avait communiqué en partie à Oldenburg en 1661. Mais le seul bruit de ce dessein réveilla les inimitiés de toute sorte que le traité théologico-politique lui avait faites; et ces inimitiés prirent un caractère si menaçant, que Spinoza retint son ouvrage et s'enferma de plus en plus dans la solitude et le silence jusqu'à sa mort en 1677. Cependant l'Éthique parut cette même année

parmi ses *Œuvres posthumes*, grâce aux soins de deux amis fidèles[1]. Maintenant qu'elle a passé par le feu d'une controverse de deux siècles, cette abstruse métaphysique, toute enveloppée de formules mathématiques, est comme percée à jour ; il n'y a plus à se faire illusion sur son caractère et sur sa portée. Le prétendu cartésien abandonne ouvertement toute l'entreprise du cartésianisme. Il tourne le dos à sa méthode. Plus de psychologie : au lieu de partir des phénomènes de la pensée pour arriver successivement aux plus hautes vérités, à l'aide de la réflexion soutenue par le raisonnement, Spinoza renverse l'œuvre de Descartes ; il débute par où Descartes aurait pu finir, par un principe abstrait, par une définition; et, outrant tous les défauts que nous avons signalés dans les dernières Méditations, de cette seule définition il déduit tout un vaste système à la façon des géomètres, avec leur appareil accoutumé de propositions et de corollaires, d'axiomes, de postulats, comme Descartes en avait malheureusement donné l'exemple. Enfin la définition sur laquelle Spinoza se fonde est précisément cette fameuse définition de la substance aussitôt retirée qu'avancée par Descartes. Déja le titre du premier ouvrage de Spinoza, *Principes de Descartes géométriquement démontrés*, malgré l'explication de la préface, avait fait considérer à la foule le

[1] B. D. S. Opera posthuma, 1677, in-4, sans nom de lieu. Ces écrits posthumes sont l'*Ethique*, en cinq parties, un essai inachevé de politique, *Tractatus politicus*, un traité sur la réforme de l'entendement, *de Emendatione intellectus*, un abrégé de grammaire hébraïque, et la correspondance de Spinoza.

philosophe d'Amsterdam comme un disciple du philosophe français; l'emploi systématique de cette même définition de la substance acheva l'erreur. Jamais pourtant apparence ne fut plus contraire à la réalité. Pas un seul cartésien n'avait accueilli cette définition et ne s'en était servi depuis le désaveu formel du maître; et si Spinoza en fit usage, ce n'est pas parce qu'il la trouvait dans Descartes, puisque en même temps il y trouvait le contraire clairement et solidement exposé; et dès qu'il la reprit, tout ce qu'il y avait alors de cartésiens en Hollande se levèrent contre cette définition et la combattirent au nom même du cartésianisme, sapant ainsi par la base la nouvelle doctrine qui reposait tout entière sur cette définition. En effet, admettez-la, et tout le reste se suit et s'enchaîne dans les cinq parties dont se compose l'Ethique avec une rigueur mathématique.

La substance est ce qui est de soi et par soi et n'a besoin de rien autre pour être. Par conséquent la substance ne peut être produite par rien autre, et elle est cause de soi-même, *causa sui*.

Une telle substance est éternelle et infinie.

Une substance éternelle et infinie est nécessairement unique, deux essences éternelles et infinies étant inadmissibles.

Cette substance unique est Dieu.

Dieu seul est libre; car un être est dit libre quand il existe par la seule nécessité de sa nature, et n'est déterminé à agir que par soi-même.

Une substance infinie et éternelle ne peut avoir que

des attributs éternels et infinis. Les deux attributs éternels et infinis de Dieu sont l'esprit et la matière.

Hors de là, rien d'infini et d'éternel, rien de libre ; tout ce qui n'est pas Dieu est déterminé, non-seulement à exister à sa manière, mais à agir d'une certaine manière; il n'y a rien de contingent.

La nature naturante, *natura naturans*, est Dieu considéré comme cause libre et déterminante. La nature naturée, *natura naturata*, est tout ce qui suit de la nécessité de la nature divine.

La pensée, la volonté, le désir, l'amour, sont des modes qui appartiennent à la nature naturée et non pas à la nature naturante.

Dieu n'a pas de pensées en acte, ni de volontés à proprement parler; ce sont là de simples modalités des êtres finis.

Les choses n'ont pu être produites par Dieu ni d'une autre façon, ni dans un autre ordre qu'elles ont été produites.

Il n'y a point de causes finales. Descartes reconnaissait qu'il y avait très-certainement des causes finales à toutes choses, mais il pensait que nous ne pouvons pas toujours les découvrir, et qu'en physique il est sage de s'abstenir de cette recherche; Spinoza met en principe, et en cela il est très-conséquent à sa théorie de la production nécessaire des choses, il met en principe que Dieu n'a pu se proposer aucunes fins ; car s'il agissait pour une fin quelconque, il désirerait quelque chose dont il serait privé, ce qui détruit l'idée de la perfection de Dieu. En fait, toutes les causes finales dont on parle

sont de pures fictions inventées par les hommes. Et là-dessus, parce que le vulgaire et les mauvais théologiens abusent du principe des causes finales et imaginent des fins extravagantes, Spinoza en conclut que toutes les fins qu'on peut concevoir sont des chimères et que la nature ne se propose aucun but dans ses opérations.

Voilà toute la théodicée de Spinoza, la première partie de l'Éthique, sur Dieu. Sa théorie de l'âme en découle. Si Dieu seul est substance, l'homme n'est qu'un être particulier qui existe seulement en acte; de même le corps est un certain mode de l'étendue qui existe en acte et rien de plus.

Sans prolonger les citations, vous apercevez toutes les conséquences de ces principes : plus d'espoir d'immortalité, la prière inutile envers un être immuable et sans volonté, qui n'a pas créé l'homme mais le porte dans son sein comme un mode passager de ses éternels attributs; tous les cultes sont des superstitions extravagantes, et l'homme n'est qu'un pur phénomène, composé d'une petite portion d'étendue et d'une pensée très-limitée dont la fonction la plus haute est de reconnaître le peu qu'elle est, et pendant les courts instants de cette existence éphémère de s'élever à l'être infini par une aspiration à la fois sublime et vaine appelée l'amour. Cet amour intellectuel d'un Dieu qui lui-même ne peut aimer et fait tout ce qu'il fait nécessairement, serait une inconséquence dans le système, s'il fallait y voir autre chose qu'un pur mouvement du fini vers l'infini, destitué de tout caractère moral, trompeuse imitation

de l'amour chrétien qui s'adresse à un père véritable, ou peut-être réminiscence affaiblie de l'amour platonicien, tel que Spinoza pouvait l'avoir vu admirablement dépeint dans les dialogues de Léon Hébreu, célèbre juif portugais du seizième siècle[1].

On conçoit qu'Oldenburg ait été peu satisfait d'un tel système, qu'il ait fort approuvé son ami de ne pas le mettre au jour, et qu'il lui ait adressé bien des objections. Spinoza y répond avec la douceur et l'obstination d'une conviction profonde; comme les solitaires, il ne comprend que ses idées, et les retrouve partout. Oldenburg lui reprochait surtout de confondre Dieu et la nature[2]; Spinoza s'en défend, mais il soutient que ce rapport intime de Dieu et de la nature est dans tous les anciens philosophes, qu'il est jusque dans saint Paul enseignant que tout existe et se meut en Dieu ; « il est enfin, dit-il[3], dans tous les anciens sages hébreux, comme on le peut conjecturer de traditions maintenant altérées. » Il se plaît à en appeler souvent à la tradition hébraïque ; il prétend, par exemple, que l'Évangile de saint Jean est tout juif. Mais n'est-il pas étrange qu'il se borne à des allusions obscures, et qu'il ne cite jamais nettement la cabale, ni aucun philosophe hébreu de l'école de Maïmo-

[1] Léon, fils d'Abravanel, était né à Lisbonne. Forcé de quitter le Portugal et ensuite l'Espagne après l'édit de 1492, il vint chercher un refuge avec sa famille en Italie. Léon y composa les *Dialogi di amore* qui ont eu tant de succès, d'éditions et de traductions. La plus jolie édition est celle des Aldes, de 1541.

[2] Édit. de Paulus, t. Ier, p. 508, lettre du 15 novembre 1675.

[3] *Ibid.* p. 509 : « Cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet. »

nide, ni Maïmonide lui-même, alors même qu'il reproduit presque littéralement ses arguments bien connus contre l'anthropomorphisme, et son interprétation des passages des saintes Écritures qui semblent attribuer à Dieu les passions et les desseins de l'humanité? Au reste, Spinoza est bien en cela de son siècle qu'il fait très-peu de cas des plus grandes autorités philosophiques. « Platon, dit-il, Aristote et Socrate n'ont pas de crédit chez moi[1]. » Dans toute sa correspondance, nous ne trouvons pas un seul mot d'éloge pour Descartes ; il le critique souvent ; il l'accuse de s'être servi d'une hypothèse pour expliquer la formation du monde. Lui aussi, comme Leibniz, il ne croit pas que l'étendue soit naturellement dépourvue de mouvement, car alors elle tendrait au repos, et n'en pourrait sortir que par une impulsion étrangère, par un premier mouvement donné par une cause toute-puissante et extérieure. La supposition d'une telle cause est absurde selon Spinoza, et gâte à ses yeux toute la philosophie de Descartes[2]. On voit par là deux choses, d'abord que la force attribuée à la matière au lieu de l'étendue, loin de prévenir le spinozisme, le favoriserait plutôt ; ensuite que, sur ce point décisif et caractéristique, la nécessité d'une

[1] *Ibid.* T. I[er], p. 660.

[2] *Ibid.*, p. 678, lettre du 5 mai 1676 : « Ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare rerum naturalium principia cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda. »

impulsion première, partie d'une cause non matérielle, Spinoza se sépare hautement de Descartes. Aussi n'épargne-t-il pas l'école de Descartes ; et comme les cartésiens hollandais s'étaient rangés parmi ses adversaires les plus déclarés, il les traite sans façon d'imbéciles [1].

Maintenant, si le système que nous venons d'exposer n'est évidemment pas le cartésianisme, est-il l'athéisme ? C'est assurément un panthéisme déclaré, qui se connaît et se montre loyalement à découvert. Mais il faut distinguer, ce semble, deux sortes de panthéisme. Affirmer que cet univers visible, indéfini ou infini, se suffit à lui-même, et qu'il n'y a rien à chercher au-delà, c'est le panthéisme de Diderot, d'Helvétius, de La Métrie, de d'Holbach ; ce panthéisme là est bien l'athéisme, et on ne comprendrait pas par quelle complaisance on lui ôterait son nom, malheureusement très-ancien, qui dès lors n'aurait plus d'application, et devrait être rayé du dictionnaire. Mais nn tel panthéisme peut-il être imputé à Spinoza ? Chez les encyclopédistes français, les choses particulières, les individus seuls existent ; l'univers est la collection des individus, collection sans unité, ou dont la seule unité est une matière première hypothétique que le philosophe admet ou n'admet pas, mais qui ne doit pas occuper sa pensée. Au contraire, dans Spinoza, la substance unique est tout, et les individus ne sont rien. Cette

[1] Édit. de Paulus, p. 507 : « Stolidi Cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones et scripta detestari non cessabant, nec etiam nunc cessant. »

substance n'est pas l'unité nominale de la collection des individus qui seuls existent ; c'est elle qui est seule véritablement existante, et devant elle le monde et l'homme ne sont que des ombres ; en sorte qu'on pourrait trouver dans l'Éthique un théisme excessif qui écrase les individus[1]. A la rigueur et dans le fin fond des choses,

[1] Nous avons dit ailleurs avec quelque exagération d'indulgence, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, *Spinoza et la synagogue des juifs portugais, à Amsterdam* : « Spinoza a trop effacé la personnalité dans l'existence. Chez lui, Dieu, l'être en soi, l'éternel, l'infini, écrase trop le fini, le relatif, et cette humanité sans laquelle pourtant les attributs les plus profonds et les plus saints de la Divinité sont inintelligibles et inaccessibles. Spinoza a tellement le sentiment de Dieu, qu'il en perd le sentiment de l'homme. Cette existence temporaire et bornée, rien de ce qui est fini ne lui paraît digne du nom d'existence, et il n'y a pour lui d'être véritable que l'être éternel. L'Éthique, toute hérissée qu'elle est, à la manière du temps, de formules géométriques, si aride et si repoussante dans son style, est, au fond, un hymne mystique, un élan, un soupir de l'âme vers celui qui seul peut dire légitimement : « Je suis celui qui suis. » Spinoza, excommunié par les juifs comme ayant abandonné leur foi, est essentiellement juif et bien plus qu'il ne le croyait lui-même. Le Dieu des Juifs est un Dieu terrible. Nulle créature vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de l'homme lui est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de sommes (*Ecclesiaste*). Il appartenait à une autre époque du monde, à des lumières encore plus hautes que celle du judaïsme, de réconcilier le fini et l'infini, de séparer l'âme de tous les autres objets, de l'arracher à la nature où elle était comme ensevelie, et par une médiation et une rédemption sublime de la mettre en un juste rapport avec Dieu. Spinoza n'a pas connu cette médiation. Chez lui l'infini ne produit le fini que pour le détruire, sans raison et sans fin. Oui, Spinoza est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je foule, il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion judaïque. Sa vie est le symbole de son système. Adorant l'Éternel, sans cesse en face de l'infini, il a dédaigné ce monde qui passe ; il n'a connu ni le plaisir, ni l'action, ni la gloire, car il n'a pas soupçonné la sienne. Jeune, il a voulu connaître l'amour, mais il ne l'a pas connu, puisqu'il ne l'a pas inspiré. Pauvre et souffrant, sa vie a été l'attente et la méditation de la mort. Il a vécu dans un faubourg de cette ville (Amsterdam), ou dans un coin de la Haye, gagnant à polir des verres

il n'y a peut-être là qu'un seul et même système, mais avec deux formes bien différentes, l'une où Dieu n'est que l'univers, l'autre où l'univers n'existe qu'en Dieu. Ce dernier panthéisme est celui de Spinoza, comme de ses ancêtres d'Espagne, d'Alexandrie et de l'Inde. Mais, peut-on, je vous prie, confondre Plotin avec Diderot et La Métrie, non-seulement pour les intentions, mais pour les principes, les uns enfoncés dans les sens et la matière, ne voyant rien au-delà de l'heure présente et de leurs grossiers plaisirs, l'autre pur et sublime, tenant sans cesse son âme élevée vers les régions célestes, et aspirant à se perdre dans l'ineffable Dieu qu'il adore? Or, c'est à Plotin qu'il faut comparer Spinoza. Le Dieu de Spinoza n'est pas le néant, puisque c'est au contraire l'être absolu. Mais répétons-le avec toute la force qui est en nous, cet être absolu n'est pas le vrai Dieu, car c'est une substance et non pas une cause; ce n'est pas un être libre, par conséquent ce n'est pas une personne, et il ne peut ni se connaître ni rien connaître; il ne peut donc être l'objet ni de notre reconnaissance, ni de nos respects, ni de notre amour, car lui-même est incapable d'aimer; image mensongère du Dieu de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Bossuet; puis-

le peu de pain et de lait dont il avait besoin pour se soutenir; haï, répudié des hommes de sa communion; suspect à tous les autres, détesté de tous les clergés de l'Europe qu'il voulait soumettre à l'État, n'échappant aux persécutions qu'en cachant sa vie; humble et silencieux, d'une douceur et d'une patience à toute épreuve, passant dans ce monde sans vouloir s'y arrêter, ne songeant à y faire aucun effet, à y laisser aucune trace. Spinoza est un mouni indien, un soufi persan, un moine enthousiaste; et l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée, est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

sance irrésistible qui a tout produit sans le vouloir, intelligence infinie qui s'ignore, étendue infinie vide de pensée et d'amour; abime d'où tout sort et où tout rentre, existence éternelle qui est et qui dure sans fin, sans objet et sans raison.

Ces développements, trop longs peut-être, et pourtant si courts sur un tel sujet, nous laissent à peine le temps de vous dire quelques mots sur Malebranche. On ne peut, ni ressembler davantage à Spinoza, ni en différer davantage. Comme le pauvre juif d'Amsterdam, Malebranche a passé sa vie, humble et souffrant, dans la cellule d'un couvent, loin du monde et des affaires, occupé de Dieu seul, tout entier à l'étude, à la méditation, à la prière. Comme lui, il part de Descartes et l'abandonne vite; il abuse de la géométrie et se complaît dans les raisonnements abstraits; il sacrifie l'homme à l'être absolu qu'il croit seul en possession de l'existence et de l'activité véritable; mais au lieu de gâter Descartes par la cabale et la tradition juive hétérodoxe, souvent il l'épure et l'agrandit à l'aide de saint Augustin; par saint Augustin il remonte à Platon et s'en inspire, en sorte qu'on peut dire avec vérité que Malebranche est à la fois le Spinoza et le Platon du christianisme. S'il pense trop souvent comme l'un, plus souvent encore il pense comme l'autre, et plus d'une fois il lui dérobe son style merveilleux. S'il n'a point le bon sens, la mâle simplicité, la vigueur constante de Descartes, on admire en lui une abondance, une élévation, une aisance pleine de charmes; ôtez lui la négligence et la prolixité, il se placera entre Bossuet et Fénelon.

Né à Paris en 1638, Nicolas Malebranche entra en 1660 dans la congrégation de l'Oratoire, et quoiqu'il fût de la constitution la plus frêle, petit et mal conformé, il se soutint par un régime sévère, écrivit beaucoup et prolongea ses jours jusqu'à la fin de 1715. Ses principaux ouvrages sont : *Recherche de la vérité*, Paris, 1674, 1 vol. in-12. Ce livre a successivement grossi entre les mains de l'auteur, et il y en a eu de son vivant six éditions; la dernière est de 1712, 2 vol in-4° et 4 vol. in-12. — *Conversations chrétiennes*, Paris, 1676. — *De la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680. — *Méditations chrétiennes*, Cologne, 1683. — *Traité de morale*, Rotterdam, 1684. — *Réponse* au livre de M. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Rotterdam, 1684, et dans les années 1685, 1686 et 1687, et même en 1694 et jusqu'en 1705 divers écrits sur le même sujet. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rotterdam, 1688. — *Traité de l'amour de Dieu*, 1698. — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, Paris, 1708. — *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris, 1715.

Comme on le voit par les titres seuls de ces ouvrages, Malebranche mêle sans cesse la philosophie et la théologie, manquant déjà en cela aux préceptes et à l'exemple de Descartes, qui avait soigneusement renfermé la philosophie dans l'ordre naturel. Par ce périlleux mélange, Malebranche compromit à la fois la philosophie et la théologie. Le *Traité de la nature et de la grâce* ne satisfit ni Arnauld, ni Fénelon, ni Bossuet, et celui-ci écrivit ces

mots sur l'exemplaire qu'il avait reçu de l'auteur : *Pulchra, nova, falsa.*

La *Recherche de la vérité* contient sur l'homme, sur les inclinations et les passions, sur les diverses facultés de l'entendement, sur les causes de nos erreurs une foule d'observations d'une délicatesse et souvent d'une profondeur admirable, qui mettent Malebranche parmi les plus grands connaisseurs de la nature humaine ; puis, quittant Descartes pour Spinoza, il abandonne la réflexion pour le raisonnement mathématique, et rejette l'autorité de la conscience qui seule donne et soutient le principe, Je pense donc je suis, atteste et garantit la certitude de la liberté. C'était ébranler toute la métaphysique cartésienne et répudier la plus grande création de Descartes, la psychologie. Une telle faute devait en entraîner d'autres, par exemple cette confusion avouée de l'inclination et de la volonté qui ôte à la volonté son vrai caractère et détruit la liberté.

La conscience et la volonté libre mises de côté, la porte est ouverte aux principes les plus contraires à l'expérience et au sens commun ; à leur tête est le principe célèbre qu'aucune créature ne peut agir sur une autre créature, et que toute efficacité n'appartient qu'à Dieu. Les corps n'agissant pas sur l'âme, ils ne sont pas les causes effectives, mais seulement les causes occasionnelles[1] des mouvements qui s'élèvent en elle ; l'âme

[1] Comme les mêmes principes engendrent les mêmes conséquences, Geulinx trouvait la théorie des causes occasionnelles à peu près en même temps que Malebranche. Geulinx était né à Anvers en 1625; il est

à son tour n'agit pas sur les corps, elle n'est que l'occasion de leurs mouvements. Le mouvement des corps ne naît point de leur essence, qui est l'étendue, il vient d'ailleurs. Dieu n'a pas imprimé, une fois pour toutes, le mouvement à la matière, il est l'auteur continu de tous ses mouvements; et comme la volonté a été réduite à la pure faculté de recevoir des inclinations et des désirs qu'elle ne produit pas elle-même, il s'ensuit que c'est Dieu qui les produit, que c'est Dieu qui seul agit en nous, qu'il est l'acteur unique dans la nature et dans l'homme, que l'homme n'est pas agent, mais qu'il est agi, comme le dit énergiquement Malebranche. Mais si l'homme n'est pas une cause, il n'a pas d'existence propre et véritable; Dieu est la seule cause et la seule substance. Nous voilà donc en plein spinozisme, et nous y sommes arrivés par le même chemin que Spinoza, l'abandon de la psychologie.

Remarquons que le mépris de la conscience est le principe de tous les panthéismes anciens et modernes. Dès que l'on reconnaît l'autorité de la conscience, son témoignage fait paraître en nous la volonté libre qui fait de nous un être entièrement différent des autres objets de la nature, et qui nous élève à un Dieu auquel nous ne pouvons refuser les qualités que nous possédons nous-mêmes. Mais l'autorité de la conscience écartée, l'homme n'est plus qu'un objet comme un autre de la nature, il se confond avec elle, et leur

mort en 1669. On a de lui entre autres ouvrages : *Logica fondamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat., 1662. Γνῶθι σεαυτόν, *sivē Ethica*. Amstelod., 1665, 1669 et 1696.

commun principe ne peut être que l'unité hypothétique de toutes les forces naturelles. Lorsque Kant a fait de la conscience un simple sens intérieur tout aussi incertain, tout aussi peu digne de foi que les sens externes, sans s'en douter et en dépit de ses vertueuses et nobles intentions, il a mis la philosophie allemande sur la voie du panthéisme[1]. De même, à la fin du dix-septième siècle, Malebranche, en rejetant le témoignage de la conscience, s'est condamné à ne pas connaître l'âme et ce qui fait la personne humaine; il a beau maltraiter Spinoza, il lui rend les armes, et un peu plus de conséquence l'eût conduit au même système[2]. Mais, grâce à Dieu, Malebranche est chrétien; saint Augustin règne sur son esprit et sur son cœur, et saint Augustin c'est Platon, c'est-à-dire la théorie des idées. Saint Augustin et Platon étaient en vénération dans l'Oratoire, c'étaient même eux qui y avaient introduit Descartes. Malebranche trouva établie dans l'Oratoire et reçut en particulier d'Ambrosius Victor, le père André Martin[3], la théorie platonicienne et augustinienne des idées; il l'embrassa avec ardeur, et c'est avec elle qu'il crut pouvoir réparer la brèche que faisait à la croyance universelle un de ses principes favoris.

[1] Voyez PHILOSOPHIE DE KANT, leçon IV[e], p. 70-75, et toute la leçon VI[e].

[2] Voyez dans les *Fragments de philosophie cartésienne* la curieuse correspondance de Malebranche et de Mairan sur le système de Spinoza.

[3] Le père André Martin était du Poitou; né en 1621, mort en 1675, il enseigna quelque temps la philosophie dans l'université d'Angers, Malebranche le cite plusieurs fois avec éloge. On a de lui un ouvrage qui a eu plusieurs éditions : *Philosophia christiana, Ambrosio Victore theologo collectore, seu sanctus Augustinus de philosophia universim.* La dernière édition est de Paris, 1671, 7 vol. in-12.

Ce principe est que : l'esprit de l'homme ne peut apercevoir que ce qui lui est intimement uni ; principe fort hypothétique, mais dans lequel Malebranche avait une foi sans bornes ; or, le monde nous étant extérieur, notre esprit ne l'aperçoit point. Le témoignage des sens, le consentement du genre humain, le cri du sens commun ne sont rien à l'obstiné méditatif : le monde extérieur est pour lui comme s'il n'était pas, et il n'y croit qu'à l'aide du plus énorme paralogisme, au nom de la révélation déposée dans un livre qui doit exister, puisqu'il est l'ouvrage de Dieu, et que Dieu n'est pas trompeur. Voilà un étrange abus du principe cartésien de la véracité divine ; voici un autre abus non moins étrange de la théorie platonicienne des idées. Selon Malebranche, nous n'apercevons pas le monde, puisqu'il ne nous est point uni : ce que nous apercevons, ce n'est pas ce livre, cette table, cet homme, ce soleil. Qu'est-ce donc? C'est l'idée de ce livre, de cette table, de cet homme, de ce soleil, idée tout intellectuelle qui peut être unie à notre esprit, que nous pouvons donc apercevoir et qui est l'objet direct et unique de notre pensée. Mais c'est là un vrai travestissement de la théorie platonicienne. Selon Platon, nous apercevons directement les objets sensibles, et ces objets existent très-réellement ; le philosophe se peut fier à leur existence comme le vulgaire ; seulement, comme ils changent et varient sans cesse, ils ne peuvent fonder aucune définition, qui suppose nécessairement quelque chose de général et d'un, en sorte que pour les bien connaître eux-mêmes, et d'abord pour les définir, il faut

discerner dans ces objets, à travers leur particularité mobile, ce qui en eux ne change pas, le genre auquel ils appartiennent et dont ils ne sont que les formes éphémères. C'est ce genre que Platon appelle l'universel, l'un, l'Idée, fondement nécessaire de toute définition, de toute connaissance. Dans les cercles, les triangles et les figures imparfaites que le monde expose à nos sens et qui existent incontestablement, le géomètre cherche et atteint l'idée du cercle qui seule est parfaite, l'idée du triangle, etc., et c'est sur ces idées seules qu'il travaille. Le philosophe en fait autant sur toutes les choses particulières : il ne les révoque pas en doute, mais, par l'analyse, il en pénètre l'élément essentiel et constitutif, il en tire l'idée ; puis, avec ces idées coordonnées entre elles par la dialectique, il compose la science du monde qui lui est alors une œuvre parfaite, un véritable κόσμος. Platon ne rejette donc pas le témoignage des sens, il ne contredit pas le sens commun, mais il met au-dessus la science, et de degré en degré, à la tête de la science, il met Dieu, principe et substance de l'idée du bien qui est la première de toutes les idées. Rien de plus simple qu'un pareil système[1], rien de plus bizarre que celui de Malebranche. D'après Malebranche, nous n'apercevons pas le cercle imparfait, nous n'apercevons que l'idée du cercle, et cette idée nous ne l'apercevons pas dans le monde qui n'existe pas pour nous, nous l'apercevons en Dieu, parce que Dieu est uni à notre esprit, et qu'il est le lieu des esprits comme l'espace

[1] Voyez plus haut, leç. VII, p. 198 et suiv., et PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IX, p. 409-413.

est le lieu des corps. Telle est la fameuse vision en Dieu, mêlée de vrai et de faux, mais où le faux domine.

Ajoutez que Malebranche ne pouvant voir rien qu'en Dieu y voit tout, l'étendue elle-même, la quantité, la grandeur, bien entendu la quantité, la grandeur, l'étendue intelligible, mais qui même ainsi ressemble fort à la matière première, infinie, éternelle, dont Spinoza fait un des attributs de Dieu. Par ce côté encore Malebranche côtoie de fort près Spinoza, mais il se rapproche de Platon par un endroit très-considérable, la théorie des vérités nécessaires et universelles. Descartes avait méconnu la nature de ces vérités, il en avait fait l'ouvrage arbitraire de Dieu, que Dieu peut changer ou détruire ; Malebranche redresse ici heureusement Descartes : comme saint Augustin et Platon, il fait des vérités métaphysiques et morales l'ouvrage de Dieu, sans doute, mais son ouvrage immortel et impérissable, où reluit sa sagesse, et qui nous sert de degré pour nous élever jusqu'à lui dans le monde intelligible, et pénétrer dans ses attributs les plus intimes. Il faut le reconnaître : si, dans les parties de son système qui lui sont le plus propres, Malebranche est téméraire et chimérique, quand il se laisse guider au sens commun, quand il se tient dans les larges voies d'une saine philosophie, il est impossible d'être à la fois plus profond et plus sublime, de prêter à la théorie des idées un plus ravissant langage, plus digne d'elle et de son auteur[1]. Ce n'est

[1] Nous avons dit ailleurs de Malebranche, ÉTUDES SUR PASCAL, 1re préface, 21 : « Sur ce fond si pur se détache Malebranche, excessif et téméraire, nous ne craignons pas de le dire, mais toujours sublime, n'exprimant

point un génie sobre comme Socrate, Platon, Aristote et Descartes, c'est un génie excessif comme Plotin, et trop souvent saint Augustin lui-même[1]. Dans la famille cartésienne Malebranche était un dissident, et il a été vivement combattu dans quelques parties par Arnauld et par Fénelon, suscités tous les deux et soutenus par Bossuet. Il chancelle souvent en métaphysique entre Descartes et Spinoza ; mais, nous nous empressons de le dire, dès qu'il touche à la théodicée, le cartésien et le chrétien l'emportent. En dépit de la logique, le Dieu de Malebranche n'est point celui de Spinoza, c'est le Dieu de Descartes, de saint Augustin et de Platon, non pas seulement infini, mais parfait et doué de toutes les perfections morales, non pas seulement libre à la façon de l'être absolu qui ne subit l'influence d'aucune cause étrangère, mais libre de notre liberté, dont il est le principe et l'exemplaire, qui n'a pas produit le monde par l'effusion nécessaire de sa nature, mais qui l'a créé volontairement, qui a fait l'homme à son image, qui lui a donné l'intelligence parce qu'il est souve-

qu'un seul côté de Platon, mais l'exprimant dans une âme toute chrétienne et avec un langage angélique. Malebranche. c'est Descartes qui s'égare, ayant trouvé des ailes divines et perdu tout commerce avec la terre. »

[1] Saint Augustin a sans doute retenu Malebranche sur la pente du spinozisme, mais il a aussi contribué indirectement à l'y mettre par sa théorie de la grâce. Cette théorie, poussée à l'exagération par une autre exagération, celle du péché originel, avait envahi l'Oratoire autant que Port-Royal, elle pénétrait les esprits et les âmes de la misère et du néant de l'humanité et les prosternait devant la toute-puissance divine. Cette prédominance de l'idée de Dieu est partout au dix-septième siècle, excepté dans Descartes. Voyez ÉTUDES SUR PASCAL, 2[e] préface, p. 8, etc., et dans JACQUELINE PASCAL la fin de l'*Épilogue*.

rainement intelligent, la liberté parce qu'il est souverainement libre, l'amour parce que lui-même il aime et que c'est l'amour qui l'a porté à créer le monde dans une fin excellente et bienfaisante. Une pareille théodicée, qui ne sort pas, il est vrai, du fond du système, mais qui y est en quelque sorte superposée, demande grâce pour bien des chimères, couvre et répare bien des paradoxes.

Tel est l'état où se trouvaient le sensualisme et l'idéalisme, l'école de Bacon et celle de Descartes vers la fin du dix-septième siècle. Il nous reste à vous entretenir de leurs luttes, et à vous en montrer l'inévitable résultat.

# DOUZIÈME LEÇON

## PHILOSOPHIE MODERNE. XVII^e SIÈCLE. SCEPTICISME ET MYSTICISME.

Lutte du sensualisme et de l'idéalisme. — Leibniz, son entreprise philosophique; sa réfutation de Locke; celle de Descartes; appréciation de cette dernière polémique; tentative d'une conciliation qui se résout en idéalisme. — Scepticisme : Hirnhaim, Glanvill, Lamothe le Vayer, Pascal, Huet, Bayle. — Mysticisme : Mercurius Van-Helmont, More, Pordage, Poiret, Swedenborg. — Conclusion. Entrée dans le deuxième âge de la philosophie moderne, ou philosophie du dix-huitième siècle.

Dans la dernière leçon, nous avons vu la philosophie moderne se diviser dès sa naissance en deux écoles opposées, également exclusives, également défectueuses, que représentent et résument au début du dix-huitième siècle Locke d'un côté et de l'autre Malebranche. La lutte de ces deux grandes écoles remplit le premier quart du dix-huitième siècle ; déjà même elles s'étaient rencontrées et combattues à leur origine : vous avez vu Gassendi attaquer l'idéalisme de Descartes, et Descartes l'empirisme de Gassendi. Plus tard, reprenant la querelle, Locke soumit à une analyse sévère les prétendues

idées innées de Descartes[1] et la vision en Dieu de Malebranche[2]; d'autre part, dans la patrie même de Locke, son ami, son élève, Shaftesbury[3], combattit les principes et surtout les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain :* c'est au début et au milieu de cette grande querelle que se place Leibniz.

Leibniz était né en 1646[4] à Leipzig, d'une famille de professeurs. Il suivit les cours de l'Université de cette ville, et il y eut pour maître de philosophie Jacques Thomasius, père du célèbre Christian Thomasius, et qui lui-même était un fort savant homme, consommé dans l'histoire ecclésiastique et dans celle de la philosophie dont il inculqua le goût à son élève. Jacques Thomasius possédait à fond l'antiquité et la scholastique; c'était un

[1] Livre I[er] de l'*Essai sur l'entendement humain.*

[2] *Examen de l'opinion du père Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, THE WORKS OF LOCKE, in-4°, t. IV, p. 195.

[3] Né à Londres en 1670, mort en 1712. C'est dans les *Lettres à un jeune gentilhomme qui étudie à l'Université* que se trouve une critique bien sévère de Locke, ŒUVRES DE SHAFTESBURY traduites en français, t. III, p. 350, lettre VIII[e] : « M. Locke a renversé tous les fondements de la morale : il a détruit l'ordre et la vertu dans le monde en prétendant que leurs idées, ainsi que celle de Dieu, étaient acquises et non pas innées, et que la nature ne nous avait donné aucun principe d'équité. Il joue misérablement sur le mot d'*idée innée :* ce mot bien entendu signifie seulement une *idée naturelle ou conforme à la nature*... Il ne s'agit point du temps auquel nos idées se forment ; il s'agit de savoir si la constitution de l'homme est telle que devenu adulte, soit plutôt, soit plus tard, ce qui est assez indifférent en soi, l'idée de l'ordre et de la vertu, ainsi que celle de Dieu, naissent nécessairement et inévitablement en lui... » Toute la lettre est fort remarquable.

[4] Sur la vie de Leibniz, voyez les biographies de Brucker, Ludovici, Jaucourt, auxquelles en ces derniers temps M. Gurhauer a ajouté de nouveaux et précieux renseignements, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, eine Biographie ;* Breslau, 2 vol. in-12, 1842.

péripatéticien judicieux qui, sans repousser les lumières nouvelles, restait attaché à Aristote. Il avait plusieurs collègues animés du même esprit que lui, et auxquels Christian Thomasius, formé à cette école, a donné lui-même le nom d'éclectiques. On n'a pas assez remarqué quelle influence ce premier enseignement exerça sur l'esprit de Leibniz : il en garda la passion de l'histoire de la philosophie, le respect de la philosophie ancienne, une préférence marquée pour Aristote, une grande liberté d'esprit, et un éclectisme qui, fortifié par le temps, les voyages et des études continuelles, laissa bien loin derrière lui celui de Jacques et de Christian Thomasius[1]. En 1663, à l'âge de dix-sept ans, Leibniz prit le grade de docteur avec une thèse vraisemblablement tirée de l'enseignement de son maître, et dont le sujet était la plus importante question de la philosophie scholastique : *De Principio individui*. Leibniz alla perfectionner son instruction à l'Université d'Iéna, et s'y appliqua particulièrement à l'histoire et aux mathématiques sous Bosius, érudit de premier ordre, critique alors célèbre, et sous Erhard Weigel, mathématicien enthousiaste qui, comme les pythagoriciens, croyait qu'on peut appliquer la science des nombres à toutes choses, en répandait le goût autour de lui, et

[1] Jacques Thomasius était né en 1622 et mourut en 1684. Les seuls titres de ses principaux ouvrages montrent assez quel devait être le caractère de son enseignement : *Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia*, in-4, 1665. — *Historia variæ fortunæ quam disciplina metaphysica, jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est.* — *De Doctoribus scholasticis, etc.*

contribua beaucoup à la réforme du calendrier en Allemagne. Leibniz suivit avec ardeur les leçons de ces deux maîtres éminents [1]. Il s'était formé à Iéna une petite société philosophique comme il y en avait tant au seizième siècle en Italie, et qui s'était appelée *Societas quærentium;* le chercheur par excellence s'empressa d'en faire partie. Il se proposait d'entrer comme son père dans la carrière de l'enseignement, et il se présenta à l'Université de Leipzig pour y faire ses débuts; n'ayant pas tout à fait l'âge requis par les statuts de cette Université, il demanda une dispense : elle lui fut refusée; et il erra quelque temps en Allemagne, au gré de sa curiosité, jusqu'à ce qu'ayant rencontré par hasard le baron de Boineburg, chancelier de l'électeur de Mayence, celui-ci, frappé de l'esprit du jeune homme, le prit sous sa protection et lui procura à la cour de Mayence un poste honorable, qui lui laissait assez de loisir pour cultiver et déployer ses talents. Sous les auspices de Boineburg, il se livra surtout à l'étude du droit, de l'histoire et de la politique; il prit le goût des affaires et du commerce des hommes d'État qui ne l'abandonna jamais, et composa ses premiers ouvrages, qui font paraître l'état de son esprit et de ses connaissances à cette époque de sa vie [2], et où

[1] Jaucourt dit avec un peu d'exagération : « Que l'on examine avec attention la méthode que Leibniz a suivie dans tous ses écrits, et l'on verra que c'est sur Weigel et Bosius qu'il s'est formé. »

[2] Ces ouvrages sont : *Nova Methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ,* Francofurti, 1667, in-12. — *Corporis juris reconcinandi Ratio,* Moguntiæ, 1668; projet d'un nouveau corps de droit. — *Marii Nizolii Anti-barbarus Philosophus, seu de veris principiis et vera ratione philoso-*

l'élève de Thomasius, de Weigel et de Bosius montre déjà toutes les qualités qui le mettront plus tard au rang des plus grands hommes.

En 1672, Leibniz était à Mayence dans une situation digne d'envie : cher à Boineburg, agréable à l'électeur, il voyait chaque jour sa réputation s'établir et s'étendre; il avait alors vingt-six ans. Mais une curiosité sans bornes, l'ambition de savoir et d'accroître incessamment

*phandi contra pseudophilosophos, cum præfatione et notis G. G. Leibnizii, Francofurti*, 1670. Mario Nizoli était un vrai philosophe de la Renaissance, emporté contre la scholastique et contre Aristote. Leibniz se montre ici le digne élève de Jacques Thomasius : il loue en général Nizoli et se montre lui-même assez nominaliste, mais il défend Aristote, et dans une lettre intéressante adressée à Jacques Thomasius et qu'il mit en tête de son ouvrage, il se déclare, et en cela il était bien sûr de ne pas déplaire à son ancien professeur, plus aristotélicien que cartésien; il se prononce en faveur d'un péripatétisme réformé; il touche à tout, mais, il faut bien le dire, il effleure tout. N'oublions pas qu'en 1670 il avait 24 ans. — L'élève de Weigel donna aussi *Ars combinatoria*, Lipsiæ 1668, et *Nova Hypothesis, seu theoria motus abstracti et concreti*, Moguntiæ, 1671. — A la prière de Boineburg, qui venait d'embrasser la religion catholique et qui était en querelle à ce sujet avec l'unitaire Wissowatius, Leibniz écrivit une brochure théologico-philosophique contre le socinianisme : *Sacrosancta Trinitas per nova inventa logicæ defensa*, 1671. — *Notitia opticæ promotæ*, petit écrit que Leibniz envoya à Spinoza avec une lettre du 5 octobre 1671. — Enfin *Confessio naturæ contra atheistas*, dissertation insérée par Spitzelius dans son ouvrage contre les athées. Cet écrit mérite d'être remarqué, parce qu'il est tout ensemble péripatéticien et cartésien. On y montre qu'il est impossible de rendre compte de la figure et de la forme des corps par leur seule nature, laquelle est l'existence dans l'espace, *corporis definitio est spatio inexistere*. C'est bien là, ce semble, admettre l'étendue comme l'essence des corps. Mais la seule étendue n'explique pas la figure ; il y faut le mouvement : or le mouvement n'appartient pas à la matière ; il vient de Dieu. — Plus tard Leibniz sera forcé de renoncer à cette preuve, empruntée à Aristote et à Descartes, lorsqu'il établira que l'essence de la matière n'est pas l'étendue, mais la force, et la force entrant par elle-même en exercice.

ses connaissances, lui firent saisir avec ardeur l'occasion qui s'offrit d'aller voir lui-même les savants illustres en tout genre dont le nom arrivait à ses oreilles et enflammait son émulation. Il quitta donc Mayence, chargé d'une mission diplomatique d'assez grande importance, et s'en vint à Paris, alors le centre de la politique du monde, l'éclatant foyer des sciences et des lettres, où les grands hommes se pressaient en foule autour de Colbert et de Louis XIV; il y demeura trois années. Il y était arrivé avec d'admirables commencements en toutes choses; il y fit d'immenses progrès, particulièrement en mathématiques, en théologie et en philosophie. Il convient lui-même qu'il n'était alors qu'un écolier en mathématiques, et qu'il n'avait guère qu'une assez médiocre teinture de l'analyse de Descartes. Il rencontra à Paris des hommes qui firent de lui un géomètre d'abord leur égal, puis leur supérieur; c'est à Huygens surtout qu'il rapporte ses progrès et son initiation à la haute géométrie[1]. En théologie, il tomba au milieu des grandes controverses sur la grâce et la liberté, et se lia intimement avec Arnauld. Pour la philosophie, il trouva

[1] Collection de Dutens, t. III, p. 467 : « Il est bon de savoir qu'en l'année 1673... je n'étais pas même assez versé dans l'analyse de Descartes ; je ne traitais les mathématiques que comme un *parergon*. » *Ibid.*, p. 251 : « Eram ego hospes plane in interiore geometria, cum Lutetiæ Parisiorum, anno 1672, Christiani Hugenii notitiam nactus sum, cui viro, post Galilæum et Cartesium... me plurimum debere agnosco. Hujus cum legerem librum de horologio oscillatorio adjungeremque Dettunvillæi (id est Pascalii) epistolas et Gregorii a sancto Vincentio opus, subito lucem hausi. » Il y a bien d'autres passages où Leibniz avoue que c'est à son séjour à Paris qu'il doit d'être devenu un vrai mathématicien.

Malebranche, mathématicien comme lui, et qui était alors occupé de la composition de son premier et célèbre ouvrage, la *Recherche de la vérité*. Le premier volume parut en 1674, pendant le séjour de Leibniz à Paris. Assurément, avant son voyage, Leibniz n'ignorait pas le cartésianisme; il en parle, il le critique à la façon de Thomasius, mais il le connaissait assez mal; il l'avoue pour les mathématiques, et il aurait pu en dire autant du reste, à en juger par tous ses écrits antérieurs à 1672. C'est à Paris, entre Arnauld et Malebranche, qu'il reprit l'étude commencée de la philosophie de Descartes dans toutes ses parties, mathématiques, physique, mécanique, physiologie, métaphysique et morale, ayant sous les yeux ses œuvres posthumes et ses lettres qui n'avaient pas encore passé le Rhin, recherchant jusqu'aux moindres traces de sa vie et de sa pensée, copiant, traduisant même des pages manuscrites ou nouvellement publiées, qui faisaient l'entretien de la petite société cartésienne de Port-Royal, de l'Oratoire et de l'Académie des sciences[1].

A la fin de l'année 1675, Leibniz se rendit en Angleterre, où il fréquenta la Société royale de Londres et ses

[1] Nous avons retrouvé la correspondance de Leibniz et de Malebranche, où se trouvent plusieurs lettres qui remontent au séjour de Leibniz à Paris. On y voit clairement qu'il n'était point encore arrivé à aucun des principes métaphysiques auxquels est attaché son nom. Les deux philosophes agitent la question : si l'espace est réellement distinct de la matière, s'il peut y avoir du vide, etc. Le cartésien Malebranche soutient que l'essence de la matière consiste dans l'étendue; c'était bien le cas de le nier et d'établir la fameuse définition de la substance, si Leibniz avait eu déjà cette opinion. Il n'en est rien, et toute cette polémique est confuse et sans grand intérêt.

membres les plus illustres. De là il passa en Hollande, où il vit Spinoza. A son retour en Allemagne, la mort lui ayant enlevé ses deux protecteurs, Boineburg et l'électeur de Mayence, il entra au service du duc de Brunswick-Lunebourg, qui lui donna le titre de conseiller, une pension et toute la liberté nécessaire pour se livrer à ses travaux. Son successeur, le duc Ernest-Auguste, premier électeur de Hanovre, ne le traita pas avec moins de considération. C'est alors que dans le repos laborieux de plusieurs années, excité par tout ce qu'il avait vu à Paris et à Londres, il s'enfonça dans les mathématiques, enfanta ses principales découvertes, et en 1684 publia celle du calcul différentiel; c'est aussi pendant cette période d'enfantement qu'il arrêta les deux ou trois principes qui constituent sa métaphysique; mais, au lieu de les mettre au jour, il les renferma en lui-même, les méditant et les développant en silence[1]. Vers 1687, l'électeur de Hanovre lui ayant proposé de travailler à l'histoire de sa maison, ce fut là pour Leibniz l'occasion de nouveaux et longs voyages qui lui servirent à perfectionner son instruction dans les diverses parties des connaissances humaines, qu'il cultivait avec une égale ardeur. Il mit trois années à parcourir toute l'Allemagne et toute l'Italie, visitant les archives, les bibliothèques, les monastères et les abbayes, interrogeant les chartes et les manuscrits, sur-

[1] Il les montre confus encore et mal digérés dans cette correspondance avec Arnauld que nous avions tant cherchée et réclamée, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, p. 426–428, et que M. Grotefend a enfin trouvée dans la bibliothèque de Hanover et publiée en 1846.

tout s'entretenant avec les savants les plus célèbres et formant avec eux des liaisons qu'il a entretenues jusqu'à la fin de sa vie. Revenu à Hanovre en 1690, il s'occupa de mettre en ordre les immenses matériaux qu'il venait de recueillir, et aussi les idées qu'il roulait depuis plusieurs années dans son esprit et que le temps et la réflexion y avaient mûries. Dès l'année 1691, dans une lettre adressée au *Journal des Savants*, il commence à s'expliquer assez clairement sur la question : *si l'essence du corps consiste dans l'étendue*; et en 1694, il se porte ouvertement pour un réformateur de la philosophie, dans le fameux article du journal de Leipzig, *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ.* En même temps il composait la *Protogée*, essai géologique plein de génie, fruit de ses voyages en Allemagne, et qui devait faire partie de l'introduction à l'histoire de la maison de Brunswick. En 1693, il publia son grand ouvrage du *Code diplomatique.* Plus tard il en donna la suite, ainsi que plusieurs volumes de documents relatifs à l'histoire que lui avait demandée l'électeur de Hanovre. Celui-ci mourut en 1698 et fut remplacé par son fils Georges, depuis appelé au trône d'Angleterre en 1714. Leibniz le servit utilement par un certain nombre de brochures politiques auxquelles il ne mit pas son nom, mais qui produisirent leur effet. Il entra de plus en plus dans la faveur de l'illustre maison. L'électrice Sophie l'avait fort apprécié; mais ce fut surtout sa fille Sophie-Charlotte, femme de Frédéric I$^{er}$, roi de Prusse, qui l'attira dans son intimité. C'est elle qui l'introduisit à la cour de Berlin; il y garda son

crédit sous la seconde reine de Prusse, Sophie-Dorothée, mère du grand Frédéric. Il eut l'honneur d'entretenir à Torgau le czar Pierre le Grand, et à Vienne il conquit l'amitié du prince Eugène de Savoie. L'empereur Charles VI, pour le récompenser d'avoir contribué par plusieurs écrits à l'heureuse conclusion du traité d'Utrecht, lui conféra le titre de baron avec une bonne pension. Leibniz employa constamment son crédit en faveur des sciences et des lettres ; il recommandait particulièrement l'institution des compagnies savantes, et on lui doit l'Académie de Berlin, dont il fut le premier président et presque le premier secrétaire. Il recherchait le commerce des grands, et s'élevait à ses propres yeux en fréquentant les personnages illustres. C'est pour le prince Eugène qu'il a écrit le meilleur résumé de sa philosophie : *Theses in gratiam principis Eugenii conscriptæ;* c'est pour Sophie-Charlotte qu'il entreprit la *Théodicée*, à l'exemple de Descartes, qui offrit ses *Principes de philosophie* à sa noble élève, la princesse Élisabeth de Bohême. Par complaisance et par goût, il entrait volontiers dans les négociations de quelque importance, et il fut flatté de travailler avec Bossuet à la brillante et chimérique entreprise de réunir l'Église protestante et l'Église catholique. Nous n'oserions pas assurer que le désir de plaire à Louis XIV, dont les bienfaits s'étendaient jusque sur les savants étrangers, ne se soit pas un peu mêlé à sa haute philosophie et à son mépris de l'esprit de secte, pour laisser naître et durer quelque temps l'espérance d'une conversion à laquelle il ne pensa jamais et qui

répugnait à toutes ses convictions[1]. Il mourut à Hanovre le 14 novembre 1716, âgé de soixante-dix-ans.

Comme on le voit, les qualités propres de Leibniz étaient une curiosité immense aspirant à tout connaître, une intelligence vaste capable de tout embrasser, une pénétration extraordinaire, avec la passion de la gloire et l'ambition d'être au premier rang dans toutes les parties des sciences humaines. Cette ambition a été satisfaite : Leibniz a des égaux, il n'a point de supérieur. Il est à lui seul comme l'encyclopédie du dix-septième siècle : il le couronne et le résume en tout genre, grand métaphysicien, grand mathématicien, grand géologue, grand jurisconsulte, grand érudit. Il a perfectionné toutes les sciences et il en a créé quelques-unes. Il ne lui a manqué que la gloire du grand écrivain, et c'est moins la faute de son esprit, qui réunissait l'agrément et la finesse à la force et à la grandeur, que celle de l'Allemagne de son temps encore un peu barbare et où la bonne prose n'était pas née.

Leibniz appartient à cette famille d'esprits puissants et originaux qui ont renouvelé ou agrandi la métaphysique et laissé dans l'histoire de la philosophie une trace immortelle, Socrate, Platon, Aristote, Plotin, Descartes. Il est le dernier venu parmi eux, il n'est pas le moindre; et ce rang éminent il l'aurait obtenu de la postérité,

[1] Les preuves en surabondent dans toute la correspondance de Leibniz. Voyez, dans les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, *Correspondance inédite de Leibniz et de Malebranche*, p. 420-426, la lettre de Leibniz de la fin de l'année 1711, où il s'explique nettement, et même avec un peu de rudesse, sur le souhait formé par Malebranche de le voir devenir catholique.

alors même qu'il ne l'aurait pas tant recherché, et qu'il n'eût pas fait tant d'efforts pour rabaisser et obscurcir son unique rival au dix-septième siècle, l'auteur du Discours de la Méthode et des Méditations.

Ainsi que nous l'avons vu, c'est vers 1694 que Leibniz a marqué sa place parmi les métaphysiciens de son temps ; sa carrière vraiment originale commence à l'article *De primæ philosophiæ emendatione* et se termine à la *Théodicée*. Entre ces deux points extrêmes, Leibniz ne cherche plus sa philosophie, il l'a trouvée et il la développe; il est entièrement achevé : c'est là que la postérité le doit considérer. L'élève de Jacques Thomasius est enfin parvenu à la pleine possession de l'idéal qu'il s'était formé de bonne heure. Il sort de l'école d'Aristote et il y revient. Avec Aristote il joint Platon, comme il avait toujours pensé qu'il était possible et souhaitable de le faire. Il connaît à fond la scholastique, et il est familier avec les modernes. Il est éclectique avoué; il a une doctrine originale avec laquelle il juge et domine ou croit dominer toutes les autres.

Il voit la philosophie de son temps partagée en deux grands partis : le sensualisme, qui a dans Locke un illustre représentant; l'idéalisme, inauguré par Descartes et qui finit tristement dans Spinoza et dans Malebranche. Il entreprend de les combattre l'un et l'autre et de leur substituer une philosophie meilleure, qui retranche ce qu'ils ont de défectueux, conserve ce qu'ils ont de bon, et sans les détruire les réduise à la mesure de la vérité.

Ainsi, se séparer également des excès du sensualisme

et de l'idéalisme et ne rejeter absolument ni l'un ni l'autre, voilà l'idée fondamentale de Leibniz : et vous sentez que j'y applaudis de toutes mes forces. Pourquoi ne le dirais-je pas? Puisqu'on cherche à ces faibles leçons des antécédents, je le reconnais bien volontiers, c'est à Leibniz qu'elles se rattachent ; car Leibniz, ce n'est pas seulement le système que nous rencontrerons et apprécierons tout à l'heure, c'est une méthode, une méthode théorique et historique tout ensemble, dont la prétention est de ne rien repousser et de tout comprendre pour tout employer. Telle est aussi la direction que nous nous efforçons de suivre, celle que nous ne cesserons pas de recommander comme la seule, la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie. Nous adoptons donc avec empressement cette vue générale, ce grand et noble dessein de Leibniz ; mais, à parler sincèrement, nous sommes loin de penser que l'exécution y réponde; nous croyons que si Leibniz a eu facilement raison du sensualisme, il a été bien moins heureux à tous égards sur l'école opposée, et qu'après avoir tant critiqué les autres, affecté une impartialité supérieure, et prétendu se tenir à une égale distance de tous les excès, le grand éclectique a fini par tomber lui-même dans un système excessif, dans l'idéalisme le plus outré.

Leibniz a écrit sur Locke un ouvrage presque aussi considérable que celui du philosophe anglais, sur le même plan et sous le même titre[1], divisé en autant de

[1] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, publiés par Raspe, 1 vol. in-4°, 1765.

livres et autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied de principes en principes, de conséquences en conséquences. Il se garde bien de nier la puissante intervention de la sensibilité; il ne détruit pas l'axiome : il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens; mais il y fait cette réserve : Oui, mais excepté l'intelligence. La réserve est immense. En effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre; elle engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de la sensibilité, étendent et agrandissent le domaine de la connaissance. La théorie exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être; ils montrent les phénomènes, ils n'en donnent ni les causes ni la raison; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre; ils ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation : or, on ne peut nier cet ordre d'idées, ni en rendre compte par la sensation; donc l'empirisme, qui explique un certain nombre de notions, ne les explique pas toutes, et celles qu'il n'explique pas sont précisément les plus importantes [1].

[1] Nous sera-t-il permis de renvoyer à notre propre ouvrage sur la PHILOSOPHIE DE LOCKE, ouvrage assurément bien inférieur à celui de Leibniz, mais qui a l'avantage de s'adresser au dix-neuvième siècle, tandis que Leibniz ne parle qu'au sien, et mêle à sa polémique des théories qui la gâtent, et dont le vice manifeste explique le peu d'effet des NOUVEAUX ESSAIS en 1765.

Cette réfutation de Locke est d'autant plus forte qu'elle est parfaitement loyale et modérée. Leibniz n'y montre aucune prévention ; il combat la doctrine du philosophe anglais sous toutes les faces qu'elle présente et dans toutes les conséquences qui s'en peuvent tirer, sans que jamais la politesse affaiblisse la dialectique, ni que la dialectique diminue les justes égards qui étaient bien dus à un tel adversaire. Il n'en est point ainsi de la polémique contre Descartes. Nulle part Leibniz ne témoigne l'admiration reconnaissante qu'aurait dû lui inspirer celui qui, le premier, avait arraché l'esprit humain au faux péripatétisme du moyen âge, dissipé les rêves de la Renaissance, renouvelé en quelque sorte et porté si loin les mathématiques, imprimé une si puissante impulsion à toutes les sciences, et créé la philosophie moderne en lui donnant une juste indépendance, une saine méthode, et en l'enrichissant de tant de belles découvertes. Sans doute Descartes avait payé son tribut à l'erreur : il avait ouvert la carrière, il ne l'avait pas fermée ; on pouvait, on devait signaler ses fautes, afin de les réparer, mais pour le surpasser il n'était pas du tout nécessaire de le rabaisser. Avoir trouvé le calcul différentiel est assurément une gloire immense, mais qui ne diminue pas celle d'avoir appliqué l'algèbre à la géométrie. Au lieu d'abonder dans le sens d'une admiration généreuse envers Descartes, Leibniz lui mesure l'éloge d'une main avare quand il est forcé d'avouer ses services, et dans la critique il passe toute borne : il s'en prend à ses intentions, il attaque son caractère, ne se doutant pas que par là il honore très-

peu le sien. Comme il traite de chimère la grande loi de l'attraction et va même jusqu'à l'excuser dédaigneusement sur le trouble momentané qu'éprouva la raison de Newton, de même il est tout préoccupé de rassembler contre Descartes toutes sortes d'objections, petites et grandes, bien ou mal fondées. C'est surtout la réputation d'inventeur qu'il tente de lui enlever; et pour cela il lui impute une érudition que Descartes n'a jamais eue ni pu avoir, ayant passé toute sa jeunesse à la suite des armées, et, dans sa retraite de Hollande, ayant bien plus consulté la nature que les livres. Si on en croit Leibniz, le doute cartésien est un emprunt fait aux académiciens, quoiqu'il n'y ait pas l'ombre de ressemblance entre la nouvelle académie et le cartésianisme. L'argument de l'existence de Dieu par son idée aurait été pris de saint Anselme, Descartes devant avoir entendu parler de cet argument à la Flèche, où l'on enseignait la philosophie de saint Thomas qui, au treizième siècle, avait combattu l'opinion du grand théologien du onzième : bien fragile conjecture pour y appuyer une pareille accusation, comme s'il était démontré que les jésuites de la Flèche poussaient l'enseignement du thomisme jusqu'à ce détail de faire connaître à leurs élèves la fort courte polémique de saint Thomas contre saint Anselme; et comme si, en vérité, Leibniz avait tenu entre les mains les cahiers mêmes du professeur de Descartes! Et encore il lui resterait à expliquer comment seul de tous ses condisciples de la Flèche, et de tous les thomistes de l'Europe entière depuis bien des générations, le jeune français avait eu assez de pénétration, d'indé-

pendance, d'originalité pour tirer de la réfutation même de saint Thomas la conviction que saint Anselme avait raison et que ses maîtres avaient tort. Tout le reste des prétendus plagiats métaphysiques de Descartes repose sur des preuves de la même force. Leibniz semble toujours s'imaginer que Descartes a, comme lui, suivi les cours de Thomasius et qu'il connaît parfaitement toutes les parties de l'histoire de la philosophie. Ajoutez que Leibniz n'a pas institué sur Descartes une controverse régulière, étendue, approfondie, comme il a fait pour Locke, et que nous n'avons pas de sa main de *Nouvelles Méditations*, comme de *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. On aurait pu essayer d'y répondre, et certes Régis, Arnauld, Malebranche étaient fort en état de défendre Descartes contre Leibniz lui-même. Mais il s'est contenté de semer ses critiques à travers son immense correspondance [1], les variant avec art selon les divers personnages auxquels il les adressait, tantôt plus ou moins contenues et modérées, tantôt et le plus souvent aigres et presque violentes, et toujours empreintes d'une personnalité mal dissimulée.

D'où vient un semblable acharnement? Était-ce donc une révolte légitime ou du moins naturelle contre

[1] M. Guhrauer a trouvé dans la bibliothèque de Hanovre et mis au jour en 1844 un écrit spécial de Leibniz sur Descartes, *Animadversiones ad Cartesii Principia philosophiæ.* Mais c'est un très-petit écrit qui n'a pas 60 pages et ne va pas au delà des deux premières parties des *Principes*. Nous en avons rendu compte dans le *Journal des Savants* en 1850, nous attachant à suivre pas à pas Leibniz dans toutes ses critiques, et nous croyons avoir fait voir que la plupart du temps elles portent à faux.

la domination excessive de la doctrine de Descartes? Non, car depuis longtemps cette doctrine, loin d'être en faveur, était en pleine disgrâce. Si elle avait gagné d'abord par sa nouveauté, sa solidité et son élévation tous les grands esprits du siècle, elle avait aussi soulevé contre elle les retardataires et particulièrement les jésuites. Ceux-ci la voyant s'introduire peu à peu dans les écoles de Port-Royal et de l'Oratoire, dans les universités, dans les ordres religieux, dans l'élite du clergé français, et menacer de supplanter leur petit enseignement péripatéticien, las de lancer en vain contre elle des livres qu'on ne lisait pas et des plaisanteries qu'on ne trouvait pas très-plaisantes, s'avisèrent d'un moyen plus sûr : ils appelèrent à leur aide le bras de l'Église et celui de l'État. Ils avaient commencé, en 1662, par faire mettre à l'index, à Rome, les ouvrages de Descartes. La même année, un cardinal romain dénonçait à un docteur de l'université de Louvain les progrès du cartésianisme dans cette université[1]; et quelques mois après, le nonce apostolique dans les Pays-Bas, Jérôme Vecchio, adressait au recteur une liste de propositions cartésiennes qu'il était défendu de soutenir. Parmi ces propositions étaient déjà la définition de la substance, bien entendu sans aucune mention de l'explication de Descartes, la prétendue infinité du monde, l'étendue considérée comme l'attribut consti

[1] *Quædam recentiorum philosophorum ac præsertim Cartesii propositiones damnatæ ac prohibitæ*, Lutetiæ Parsiorium, 1705, in-12, p. 11 : « Miror illic grassari errores philosophiæ Cartesianæ prodeunt enim ex crassâ ignorantiâ. — Posteà indicat ducere illos ad atheismum. »

tutif de la matière, la négation des formes substantielles subsistant indépendamment de leur sujet, négation qui semblait au nonce apostolique celle du mystère de l'Eucharistie, où les accidents du pain et du vin subsistent après la consécration sans aucun sujet matériel[1]. En 1667, quand les restes de Descartes, apportés de Suède en France, étaient solennellement déposés à l'église de Sainte-Geneviève, et que le chancelier de l'université de Paris montait en chaire pour prononcer l'oraison funèbre de l'illustre défunt, arrivait tout à coup un ordre de la cour défendant de faire publiquement l'éloge de Descartes. En 1671, l'archevêque de Paris, François de Harlay, l'implacable ennemi de Port-Royal, l'amant trop connu de madame de Lesdiguières, déclarait aux députés de l'université de Paris que le Roi n'entendait pas qu'on enseignât des nouveautés, et il était nettement expliqué que ces nouveautés consistaient à ne pas reconnaître la matière première d'Aristote et les formes substantielles ou accidents qualifiés d'absolus et existant réellement sans substance[2]. Cette même année, un décret de la Faculté de théologie proscrivait la philosophie cartésienne dans cette Sorbonne à laquelle Descartes avait dédié ses *Méditations*[3]. Fidèle protecteur des vieux abus et toujours opposé à toute sage innovation, le Parlement de Paris allait prendre en main l'affaire et condamner sans façon le vainqueur du scepticisme, du matérialisme et de l'athéisme. C'est alors que deux

[1] *Quædam recentiorum, etc.*, p. 14 et 15.
[2] *Ibid.*, p. 17 et 18.
[3] *Ibid.*, p. 15.

cardinal de Bérull
fondateur et le P. Gi
presque à l'égal d
une valeur; mais ho
des coucher
ses plus h
jansénisme, et
dont voici

mémoire
ianisme
racont
ibid.,
recentior
p. 12.
p. 30 et 31

pas s'éloigner de la physique d'Aristote pour s'attacher à la doctrine nouvelle de M. Descartes que le Roi a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons. L'on doit enseigner que l'étendue n'est pas de l'essence de la matière ; qu'en chaque corps naturel il y a une forme
[illegible]bstantielle réellement distinguée de la matière ; qu'il
[illegible] des accidents [illegible] absolus qui peuvent être sans
un sujet ; que [illegible]e et la connaissance ne sont
de l'essence [illegible]tc. » En 1680, le jésuite Va-
sous le fa[illegible] Louis Delaville, publia les
*[illegible]ments de De[illegible]ant l'essence et les propriétés*
*[illegible]ps, opposé[illegible]ine de l'Église et conformes*
*[illegible]eurs de C[illegible]*essant à l'assemblée des ar-
[illegible]s et évê[illegible]nce, le bon père leur disait :
[illegible]gneurs, [illegible]nt vous M. Descartes et ses
[illegible]ux se[illegible] les accuse d'être d'accord
[illegible] et l[illegible] sur des principes de philo-
[illegible]trai[illegible]rine de l'Église... Vous ne
[illegible]rien [illegible] de votre autorité ; le Saint-
[illegible]ave[illegible]ue vous ferez, et j'ose dire
[illegible]connaître non-seulement ce
[illegible]ce que vous pou[illegible]ndre
[illegible]comme pour [illegible]p
[illegible]t prêter ma[illegible]p-
[illegible]jour la *C*[illegible]*phiæ*
[illegible]et le [illegible]tenus
[illegible]ent mi[illegible]inimi-
[illegible]. T[illegible]estait la

[illegible]on, p. 513.

hommes de génie, qui étaient aussi des hommes de cœur, se portèrent, chacun à leur manière, à la défense de la liberté et de la raison. On connaît l'arrêt burlesque de Boileau; mais on connaît moins l'admirable mémoire d'Arnauld[1] qui, sans adopter toutes les opinions de Descartes, considérait sa philosophie comme aussi glorieuse à l'esprit humain que favorable à la cause du christianisme. Tout fut inutile : à défaut du Parlement, le conseil du Roi se mit de la partie. Dans l'Université d'Angers, quelques prêtres courageux osèrent continuer de démontrer la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu à la façon de saint Augustin et de Descartes : un arrêt du conseil, du 30 janvier 1675, éclata sur le collége d'Anjou[2]. Il fallut bien se soumettre, depuis la savante et pieuse congrégation de Saint-Maur[3] et celle de Sainte-Geneviève[4], jusqu'à l'Oratoire à qui le saint cardinal de Bérulle et des hommes tels que le P. de Condren et le P. Gibieuf avaient recommandé Descartes presque à l'égal de saint Augustin. En 1678, après une vaine mais honorable résistance, l'Oratoire fut contraint de courber la tête, de faire descendre de leurs chaires ses plus habiles professeurs, tous entachés de cartésianisme, et de signer un acte général de soumission dont voici quelques passages[5] : « On ne doit

[1] Voyez ce mémoire dans les Fragments de Philosophie moderne, *Persécution du cartésianisme*, p. 7-22.

[2] Nous avons raconté toute cette affaire en détail d'après des pièces authentiques, *ibid.*, p. 25-30.

[3] *Quædam recentiorum philosophorum*, etc., p. 28.

[4] *Ibid.*, p. 32.

[5] *Ibid.*, p. 30 et 31.

pas s'éloigner de la physique d'Aristote pour s'attacher à la doctrine nouvelle de M. Descartes que le Roi a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons. L'on doit enseigner que l'étendue n'est pas de l'essence de la matière ; qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière ; qu'il y a des accidents réels et absolus qui peuvent être sans aucun sujet ; que la pensée et la connaissance ne sont pas de l'essence de l'âme, etc. » En 1680, le jésuite Valois, sous le faux nom de Louis Delaville, publia les *Sentiments de Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin*. S'adressant à l'assemblée des archevêques et évêques de France, le bon père leur disait : « Messeigneurs, je cite devant vous M. Descartes et ses plus fameux sectateurs; je les accuse d'être d'accord avec Calvin et les calvinistes sur des principes de philosophie contraires à la doctrine de l'Église... Vous ne hasarderez rien à vous servir de votre autorité ; le Saint-Siége approuvera tout ce que vous ferez, et j'ose dire aussi que le Roi a déjà fait connaître non-seulement ce qu'il attend de vous, mais ce que vous pouvez attendre de lui... » Enfin, en 1689, comme pour porter le coup de grâce au cartésianisme et prêter main-forte à ses oppresseurs, Huet mettait au jour la *Censura philosophiæ cartesianæ*[1], où l'érudition et le bel esprit, soutenus d'une latinité élégante, étaient mis au service d'inimitiés puissantes et victorieuses. Tout ce qui détestait la

[1] Sur Huet et sur son livre, voyez plus bas dans cette leçon, p. 513.

philosophie, tout ce qui était dévoué aux jésuites et à la cour, tout ce qui applaudissait à la révocation de l'édit de Nantes, ne manqua pas d'applaudir au livre de l'évêque d'Avranches. Ce fut comme un concert d'admirations intéressées et serviles, parmi lesquelles on remarqua le silence désapprobateur de Bossuet, à qui nulle considération humaine ne put jamais arracher un mot contre Port-Royal et contre Descartes. Ainsi qu'Arnauld [1], Bossuet ne faisait aucun cas de l'ouvrage de Huet [2] et il défendit constamment le cartésianisme dans sa méthode et dans son esprit général, sans prétendre que Descartes ne s'était jamais trompé, et en séparant soigneusement le maître de quelques-uns de ses disciples. C'est à la lumière de ces circonstances qu'il faut apprécier la conduite de Leibniz.

L'orage grondait déjà sur le cartésianisme quand Leibniz était encore à Paris, en 1675 ; il ne fit que s'accroître jusqu'à la fin du siècle [3]. Que devait faire, je vous

[1] ÉTUDES SUR PASCAL, p. 15.

[2] *Ibid.*, p. 20.

[3] En 1691, l'Université de Paris, sur l'ordre du Roi, interdit d'enseigner les propositions suivantes évidemment imputées à Descartes : I. Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés et douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connaissance. — II. Il faut douter s'il y a un Dieu jusqu'à ce qu'on en ait une claire connaissance. — III. Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses mêmes qui paraissent les plus claires. — IV. En philosophie, il ne faut pas se mettre en peine des conséquences fâcheuses qu'un sentiment peut avoir pour la foi, quand même il paraîtrait incompatible avec elle; nonobstant cela, il faut s'arrêter à cette opinion si elle semble évidente. — V. La matière des corps n'est rien autre chose que leur étendue, et l'une ne peut être sans l'autre. — VI. Il faut rejeter toutes les raisons dont les théologiens et les philosophes se sont servis jusqu'ici avec saint Thomas pour démontrer qu'il y a un Dieu. — En

le demande, un philosophe tel que Leibniz? L'intérêt de la philosophie menacée ne lui commandait-il pas de se joindre à Arnauld et à Bossuet et de défendre avec eux la mémoire d'un grand homme indignement calomnié, tout en faisant ses réserves sur quelques points de physique et de métaphysique? Loin de là ; le culte du succès, la complaisance naturelle pour la puissance, et une triste jalousie le jettèrent parmi les adversaires déclarés de Descartes.

Il n'y a pas, en effet, une accusation dirigée contre le cartésianisme que Leibniz n'ait reprise pour son compte et qu'il ne se soit appliqué à fortifier et à étendre : il n'a pas même ici l'honneur de l'invention. Ainsi on s'imagine que Leibniz est le premier qui, dans son cabinet de Hanovre, découvrit le vice de la théorie cartésienne de la matière et le dénonça au monde savant; mais c'est là un rêve que dissipe la moindre connaissance des faits : nous l'avons vu, l'étendue comme attribut essentiel de la matière était depuis longtemps en France l'objet des attaques les plus passionnées; c'était même là le grand crime de la philosophie de Descartes. Il en est de même de beaucoup d'autres accusations, qui déjà traînaient dans les déclamations de la Compagnie et que l'autorité elle-même avait introduites dans ses arrêts. Dans une lettre à l'abbé Nicaise, qu'on s'empressa de publier[1], non-

1693, la Sorbonne interdisait de nouveau à tous ceux qui dépendaient de sa juridiction « ne novitatibus studeant aut ab Aristotelicâ doctrinâ deflectant. » *Quædam recentiorum philosophorum*, etc., p. 33-35.

[1] Elle fut insérée dans le *Journal des Savants* de l'année 1697. Elle a été depuis recueillie par Dutens, t. II, p. 245. On la trouvera plus éten-

seulement Leibniz épuise sur Descartes toutes les rigueurs de la critique, mais, lui protestant et qui même comme tel avait besoin d'indulgence, il jette des ombres sur la sincérité de la religion de Descartes, il lui reproche d'étouffer le sentiment de la sagesse divine en supprimant la recherche des causes finales, il lui impute d'avoir enfanté le spinozisme en disant à mots couverts que tout ce qui arrive est nécessaire, que ce qui n'arrive point est impossible et qu'il n'y a ni choix ni providence, comme Hobbes et Spinoza le disent clairement, « en sorte qu'il est de l'intérêt de la religion et de la piété que cette philosophie soit châtiée. » En vérité le P. Valois n'allait pas plus loin dans son appel au clergé de France. Aussi Régis, dont on venait d'interdire les conférences, tout suspect qu'il était lui-même, ne peut retenir un cri d'indignation, et, dans une pièce très-solide et trop peu connue, il réfute péremptoirement toutes les assertions de Leibniz, et à son tour il l'accuse hautement de travailler depuis longtemps à établir sa réputation sur les ruines de celle de Descartes. Quand parut le livre de Huet, Leibniz s'empresse de lui en faire des compliments outrés par l'abbé Nicaise et lui offre des notes, selon lui curieuses, pour mettre plus en lumière les emprunts que Descartes a faits à ses devanciers[1],

due et plus complète dans nos FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, *Correspondance de Leibniz et de l'abbé Nicaise*, p. 144, etc. La réclamation de Régis est intitulée : *Réflexions d'un anonyme sur une lettre de M. Leibniz écrite à M. l'abbé Nicaise*. Voyez Dutens, t. II, p. 246. La réponse de Leibniz est assez faible : il recule sur plusieurs points et change de ton, *ibid.*, p. 249 etc.

[1] FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, *Correspondance de Leibniz et de l'abbé Nicaise*, p. 131.

et Huet le remercie fort de cette agréable promesse « d'une liste des pilleries de M. Descartes[1]. » Comme si ce n'était pas assez de fournir des armes aux ennemis du cartésianisme, Leibniz cherche à ébranler ses amis les plus fidèles et les plus autorisés. Il s'efforce d'intéresser la foi de Bossuet à abandonner une philosophie qui, en faisant de l'étendue l'essence de la matière, était incompatible avec le mystère de l'Eucharistie[2], insinuant, sans oser le soutenir ouvertement, que la force substituée à l'étendue se prête mieux à expliquer l'inexplicable mystère ! De même il essaye d'attirer Malebranche dans son parti et de l'enlever à Descartes en lui rappelant qu'il a lui-même trouvé bien des imperfections dans sa doctrine, qu'il est donc possible d'en trouver bien d'autres encore; ce qui est très-vrai, pourvu qu'on le fasse sans esprit d'envie et de dénigrement. Aussi Malebranche ne se laisse pas séduire à des critiques qui semblaient venir à l'appui de l'autorité égarée, et il répond nettement à Leibniz : « Je ne crois pas bien des choses que vous dites de M. Descartes. Quoique je puisse démontrer qu'il s'est trompé en plusieurs endroits, je vois clairement, ou je suis le plus stupide des hommes, qu'il a eu raison dans certaines choses que vous reprenez en lui[3]. »

Nous pensons comme Malebranche, comme Bossuet, comme Arnauld, comme Régis : Leibniz a sans doute relevé plus d'une erreur dans Descartes, mais il a

[1] FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, etc., p. 149.

[2] *OEuvres de Bossuet*, édit. de Versailles, t. XXXVII, p. 497,

[3] FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, *Correspondance inédite de Malebranche et de Leibniz*, p. 374.

manqué à toute générosité comme à toute justice par le triste rôle qu'il a pris au milieu d'une persécution qui aurait dû le révolter, et cette tache honteuse pèsera toujours sur sa mémoire.

Il faudrait un volume pour apprécier avec une juste étendue la polémique de Leibniz sur la philosophie de Descartes. Déjà nous nous sommes expliqué sur les principaux points de cette polémique[1] ; nous avons fait voir que Leibniz n'a pas compris le vrai caractère et la portée du doute cartésien ; que la séparation de la philosophie et de la théologie est un principe aussi profond que salutaire et que nul n'a violé impunément ; qu'en voulant porter à sa perfection syllogistique la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, Leibniz l'a gâtée en y introduisant un paralogisme manifeste; qu'en bannissant de la physique la recherche des causes finales, Descartes ne l'a nullement bannie de la métaphysique et de la morale, et qu'il l'a mise seulement à sa véritable place; que, loin de nier la liberté, il l'a parfaitement établie et dans l'homme et dans Dieu, qu'ainsi l'homme et le Dieu de Descartes ne sont ni l'homme ni le Dieu de Spinoza; qu'il est donc aussi contraire à la logique qu'à l'histoire de prétendre que le spinozisme est le cartésianisme poussé à ses légitimes conséquences, et qu'au contraire les deux systèmes diffèrent essentiellement. Il ne nous reste, ce semble, à examiner qu'une seule et dernière accusation, mais la plus impor-

[1] Voyez la leçon précédente, p. 420-434, Philosophie écossaise, leç. ix, Philosophie de Kant, leç. vi, et Journal des Savants, août, septembre et octobre 1850.

tante de toutes, celle que Leibniz a tant répétée, à savoir : que Descartes, en prenant l'étendue pour l'attribut essentiel de la matière, s'est entièrement mépris et sur la nature de la matière et sur celle de toute substance, et que c'est la force qui est l'essence de toute substance, matérielle ou autre. Il y a là tant de vrai et tant de faux mêlés ensemble, que pour les bien démêler il y faut apporter une grande attention.

D'abord, après tout ce que nous avons dit, il doit être maintenant bien établi que ce n'est pas Leibniz qui le premier a signalé ce qu'il peut y avoir d'inexact ou d'incomplet dans la théorie cartésienne de la matière. Dans tout le camp opposé à Descartes, il était passé en axiome que l'étendue ne constitue pas la matière, et qu'à l'étendue il est nécessaire d'ajouter quelque autre chose encore qui lui donne la forme, l'organisation, la réalité et la vie, le fameux principe d'individuation, la forme substantielle de la scholastique péripatéticienne. C'était là en effet le tort de la physique de Descartes qui, faisant main basse sur la physique de l'école, et rejetant la forme substantielle parmi les qualités occultes, n'avait laissé à la matière qu'une pure étendue incapable d'expliquer la moindre de ses formes, le moindre de ses changements intérieurs ou extérieurs, sinon par un mouvement étranger. Jusque-là rien que de vrai, mais aussi rien de particulier et de nouveau dans la polémique de Leibniz. Mais Leibniz a été plus loin : le premier, ou à peu près[1] le pre-

[1] Nous disons « le premier ou à peu près le premier », car Leibniz a eu un précurseur dans François Glisson, célèbre médecin anglais du dix-septième siècle, né en 1597, mort en 1677, le plus grand disciple

mier, il a essayé de déterminer la nature de la forme substantielle, et il l'a expliquée par la force. La force attribuée à la matière, comme principe interne de l'organisation des corps, de leur unité et de leur vie, ainsi que déjà

d'Harvey, auteur de plus d'une importante découverte en anatomie et en physiologie, et qui a touché profondément à la métaphysique et à toute la philosophie naturelle par son *Tractatus de natura substantiæ energetica seu de vita naturæ ejusque tribus primis facultatibus*, etc., gros in-4°, publié à Londres en 1672. Glisson était président du Collége de médecine de Londres et un des membres les plus anciens de la Société royale. Est-il possible que Leibniz, qui en 1675 passa quelque temps à Londres et fréquenta la Société royale et la plupart des hommes célèbres du temps, n'ait pas connu Glisson ou du moins un livre que recommandait le nom de son auteur, et où était agitée avec tant de force et d'originalité la question de la nature de la matière que Leibniz avait trouvée et laissée en France à l'ordre du jour? Quoi qu'il en soit, il est certain que la théorie de la substance, que Leibniz donne comme sa découverte capitale en philosophie, qu'il n'a publiée qu'en 1691 et 1694 et dont il n'a parlé à qui que ce soit avant 1686, c'est-à-dire neuf ou dix ans après la mort de Glisson, est déjà tout entière dans le livre de ce dernier, imprimé en 1672. Descartes avait trouvé la circulation du sang dans Harvey, il le dit et part de là. Leibniz a-t-il aussi trouvé la monadologie dans Glisson? Il ne le dit point; elle y est pourtant, et exposée d'une telle façon que nous ne voyons guère ce que Leibniz a eu besoin d'y ajouter d'essentiel, car tantôt elle y est renfermée dans la juste mesure où nous l'acceptons, tantôt et le plus souvent elle s'y montre extrême, absolue, systématique, telle que Leibniz l'a présentée. Le style de Glisson est, il est vrai, dur, hérissé, scholastique, mais il est net et précis, et le livre est méthodique et bien ordonné. Il est à remarquer que Descartes n'y est pas nommé une seule fois. C'est Bacon, c'est Harvey que l'on cite toujours; il est fait aussi mention de quelques philosophes italiens contemporains, tels que Zabarella, Basso, Campanella; mais le philosophe que Glisson célèbre le plus et qu'il déclare prendre pour guide en métaphysique, sans toutefois jurer sur sa parole, *quem præ aliis mihi ducem in rebus metaphysicis elegi, sed non juratus in verba magistri*, chap. I, p. 3, est Suarès, qu'il nomme Suarius et dont il cite fréquemment les *Disputationes metaphysicæ*. Bornons-nous à faire connaître ici les principes les plus généraux de ce curieux traité. Tout être est soi et tire de soi toute sa manière d'être, son développement, sa vie. Tout être contient sa nature essentielle et sa nature énergétique;

elle était attribuée à l'homme dans la vive conscience de son activité volontaire et libre, voilà le titre véritable et immortel de Leibniz. Ce titre, obscurci par le temps et comme perdu sous un amas d'erreurs, a été

l'une qui est le fond de l'être même, sa substance fondamentale, l'autre qui est la force par laquelle il entre en action et se développe : *internum substantiæ principium a quo facultates et operationes essentiales proxime dimanant*, chap. II, p. 11. Voilà les deux principes essentiels de toute substance : réunis, ils constituent l'être réel ; divisés, ce ne sont plus que des abstractions, des conceptions incomplètes qui, comme telles, diffèrent : *Duæ partes essentiales inter se differunt ut duo inadæquati conceptus*, ch. II, p. 11, et ch. VI, p. 77. Dans la matière, il y a plusieurs conceptions qui divisées sont incomplètes et réunies constituent la matière réelle. Qu'est-ce, en effet. que la substance de la matière considérée sans sa puissance ? Une telle substance purement passive serait apte à prendre toutes les formes, mais n'en prendrait aucune, faute d'une force, d'une énergie, d'une causalité, *causalitas*, qui l'actualise, lui donne, au lieu d'une nue-existence, une existence propre et déterminée, la forme et tous ses modes. Ces divers points de vue, qui isolés sont incomplets, s'appliquent tous à la même chose, qu'ils expriment différemment : *Hæc nomina varios materiæ conceptus inadæquatos referunt, et eamdem licet rem non tamen eodem modo repræsentant*, ch. VII, p. 95. Il est aisé de montrer les ressemblances de la matière et de l'esprit, il est difficile d'en découvrir les différences ; la matière et l'esprit ont tous deux leur essence, leur substance fondamentale, et leur nature énergétique, leur force; on ne peut leur trouver de différence qu'en arrivant à la quantité. à la molécule matérielle : *Materia exsistit, similiter et spiritus : illa subsistit, hic pariter : illa natura energetica gaudet, hic itidem... Quærimus ergo adhuc essentialem differentiam inter materiam et spiritum ; sed nulla apparet, donec recurramus ad molem substantialem*, ch. VII, p. 98. Glisson s'efforce donc de construire *molem substantialem*, sans sortir de l'essence et de la force, mais il n'y parvient pas plus que Leibniz et se paye de faux-semblants. Tout l'effort du livre réside dans la détermination précise de la nature énergétique des substances. Glisson y revient sans cesse. Toute substance a deux parties, l'une fondamentale, l'autre énergétique ; mais cette division n'est pas fondée sur la nature même de la chose, elle est seulement rationnelle, sans être pourtant dépourvue de réalité : *Natura substantialis, ut dixi, distinguitur in fondamentalem et energeticam ; membra vero dividentia in substantia in genere neque realiter, neque ex parte rei, sed tantum ratione cum fonda-*

retrouvé de nos jours, remis en honneur et en lumière par un de nos compatriotes, bien digne de servir d'interprète à Leibniz, M. de Biran, dont je ne puis prononcer le nom sans une émotion respectueuse, quand je

*mento in re differunt*, chap. XIII, p. 187. Toute substance est simple, bien que composée pour la raison d'une essence fondamentale et d'une puissance active. Rien de mieux pour les substances spirituelles, où la simplicité seule est réelle et la composition est une pure distinction de la raison; mais, dans les substances matérielles, Glisson est plus mal à son aise, parce que la composition n'est plus là un point de vue de la raison, mais la réalité même. Or comment faire un composé réel avec des substances essentiellement simples? Il faut soutenir que la réunion de parties simples suffit à produire un composé corporel; c'est aussi ce que prétend Glisson : *Compositum ipsum dividitur in partes simplices quæ unitæ efficiunt compositum*, ibid., p. 189. Glisson le prétend, il l'affirme une fois pour toutes, mais il ne le prouve pas, et même il se garde bien d'instituer à cet égard une discussion véritable. Leibniz a fait comme Glisson; l'un et l'autre ont arbitrairement tranché le nœud de la difficulté dans l'impuissance de le résoudre. Il est impossible, en effet, de prouver qu'avec des éléments simples, inétendus, par conséquent invisibles et intangibles, on forme un composé étendu qui soit ou même seulement paraisse visible et tangible. En partant du principe de la simplicité des substances, considérées comme des forces, Glisson est arrivé au même résultat que Leibniz, à savoir : que toute substance est solitaire, et que sa puissance énergétique la rend capable de perception, d'appétit, de mouvement, sans avoir besoin du concours d'une autre substance. Elle se développe spontanément par l'énergie qui est en elle, elle se suffit, et ne cherche rien hors d'elle. Par la perception, l'appétit et le mouvement, elle atteint tout, embrasse tout sans sortir d'elle-même; dans un sens on peut dire qu'elle est en communication avec toute la nature, et dans l'autre on peut dire aussi qu'elle ne se communique point et que rien ne se communique à elle : *Acquiescit natura in se... sibi complacet in determinata entitate quam nacta est et extra eam nihil quærit... quæ completio est sufficiens fundamentum negationis unionis cum omni alio.. communionem terminatam totius naturæ federatæ in se ipsa dici, simulque extra se omnem unionem et communionem negat. Inclusive est confederatio definita totalis et positiva : exclusive est negatio fœderationis cum quavis natura aut supposito extraneo.* Cap. V, p. 54. Ainsi la monadologie a conduit aussi Glisson à l'exclusion de toute action réciproque des substances les unes sur les autres, c'est-à-dire aux causes occasionnelles et à l'harmonie préétablie.

songe à ce que je lui dois, à tous les services qu'il a rendus à la philosophie française[1] !

Malheureusement Leibniz ne s'est pas contenté de joindre la force à l'étendue pour constituer la matière : par un excès contraire à celui qu'on reprochait justement à Descartes, il a prétendu que la force est l'essence même de la matière, qu'il n'y a rien de plus dans la matière, et que l'étendue n'est qu'une apparence. Ici commence l'exagération et le point incertain du système, mais ce point-là, remarquez-le bien, est précisément le système lui-même, la grande réforme de la philosophie, annoncée avec tant d'éclat en 1694, *De Primæ philosophiæ Emendatione et Notione substantiæ*. Selon nous, cette réforme a grand besoin d'être elle-même réformée, ou du moins tempérée. Nous admettons sans hésiter que la matière n'est pas tout entière dans l'étendue, mais nous doutons que la matière soit tout entière dans la force. Et nous en donnons cette raison bien simple, c'est qu'à ce compte il n'y a plus d'étendue réelle, plus de solide, c'est-à-dire plus de matière, plus de corps à proprement parler ; ce ne sont plus là que des noms qu'on peut bien laisser au vulgaire, mais qu'il faut rayer du dictionnaire de la philosophie.

Il y a longtemps que nous avons pris la liberté de soumettre cette objection à M. de Biran lui-même[2] ; nous

[1] Œuvres de M. de Biran, t. I, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, p. 303-360.

[2] Dès le début de notre enseignement, malgré l'autorité de M. de Biran et de Leibniz, nous nous sommes refusé à absorber la perception de l'étendue dans le simple sentiment de la résistance, comme plus tard à confondre l'idée de cause et de force avec celle de substance. PREMIERS ESSAIS, *Analyse*

la soumettons encore aujourd'hui à ceux qui seraient tentés en plein dix-neuvième siècle de renouveler la monadologie.

*de la connaissance sensible*, p. 232 : « Leibniz dit très-bien que l'étendue est une continuité de résistance. Mais le principe de causalité tout seul ne peut pas donner la continuité de la résistance ; il dit résistance, encore résistance, toujours résistance, mais il ne dit pas, il ne peut pas dire : résistance ici, là, sur ce point, sur cet autre; car ici, là, impliquent la notion de l'étendue, de telle ou telle portion de l'étendue. » *Ibid.*, p. 236 : « Que le principe de causalité intervienne, la sensation nous devient le signe d'une existence qui n'est pas la nôtre, d'un non-moi... Mais quel est ce non-moi? Quelle est cette cause extérieure différente de la cause interne que nous sommes? Le principe de causalité n'en dit rien, et sans un autre principe nous n'aurions jamais connu le non-moi que comme un assemblage de causes quelconques qui résistent à notre activité et qui modifient de différentes manières notre sensibilité : le système de Fichte et celui de mon savant ami, M. Maine de Biran, seraient de la vérité la plus rigoureuse. Il faut qu'un principe nouveau intervienne, s'ajoute à la sensibilité et au principe de causalité pour augmenter la connaissance sensible, car, si vous y prenez garde, vous verrez que c'est l'étendue qui est à vos yeux le caractère spécial du monde extérieur. Or on peut donner à ce nouveau principe qui nous manifeste l'étendue tel nom que l'on voudra : à l'exemple de Reid, appelons-le perception. » *Ibid.*, p. 256 : « Leibniz, en rappelant la notion de substance à celle de cause a-t-il gardé une parfaite mesure? Certainement la substance ne nous est révélée que par la cause; par exemple, supprimez tout exercice de la cause et de la force qui est en nous, et nous ne sommes point pour nous-mêmes; c'est donc l'idée de cause qui introduit dans l'esprit l'idée de substance, mais la substance n'est-elle que la cause qui la manifeste? Il faut alors distinguer la cause en acte de la cause qui n'est pas encore passée à l'acte, pour parler le langage d'Aristote accepté par Leibniz. Mais une cause qui n'est pas en acte n'est pas réellement une cause, et une cause en acte ne se suffit pas à elle-même; elle suppose un fondement, un sujet, une substance. La puissance causatrice est l'attribut essentiel de la substance; elle n'est pas la substance elle-même..... M. de Biran, n'est-il pas tombé du côté où Leibniz inclinait? En remettant la cause en lumière, M. de Biran n'a-t-il pas laissé dans l'ombre la substance, comme en parlant sans cesse de la volonté il a trop oublié la raison? L'âme est plus profonde que tous ses attributs; aucun d'eux ni tous ensemble ne la manifestent adéquatement; il reste toujours par delà tous les rayons eux-mêmes le foyer d'où ils émanent... »

La monade, c'est la force ayant le pouvoir d'entrer par elle-même en exercice, tel est le fond de toute substance matérielle et spirituelle; et diverses monades ou forces agrégées entre elles composent le phénomène de l'étendue et figurent ce qu'on appelle la matière. A cela nous répondons qu'elles la figurent peut-être, mais qu'elles ne la constituent point. Vingt mille monades inétendues ne peuvent composer un atome d'étendue, et il répugne absolument qu'autant de zéros d'étendue qu'on voudra supposer constituent une étendue quelconque. Or, si des zêros d'étendue ne constituent pas l'étendue, comment la figureraient-ils? Ils ne le peuvent, car l'apparence est déjà le signe et comme une partie de la réalité. Ajoutez que, selon Leibniz, l'espace n'est que le rapport des corps entre eux, d'où il suit qu'il n'y a pas non plus, à proprement parler, d'espace. Tous les hommes croient avec Newton qu'il y a des corps, des corps étendus, pourvus de forces qui leur appartiennent ou ne leur appartiennent pas essentiellement, question réservée à la métaphysique, et ils croient que ces corps avec leurs forces sont et se meuvent dans l'espace. Voilà ce qu'admet et proclame le sens commun. Il s'agit, en bonne métaphysique, d'expliquer le sens commun, et non de lui donner un démenti, comme le fait Leibniz; car, au lieu de l'espace réel, il met une pure relation; et au lieu de corps, au lieu d'une matière réelle, étendue et se mouvant dans l'espace, il met des monades, des forces simples et inétendues qui par elles-mêmes et par leurs rapports, quels qu'ils puissent être, sont radicalement incapables de constituer ni le continu limité que je touche, ni le

continu indéfini ou infini que je ne puis pas ne pas concevoir, c'est-à-dire ni les corps qui sont dans l'espace ni l'espace qui les contient [1].

Il n'y a donc plus d'espace, plus de corps, plus de matière ; il n'y a plus que de l'esprit dans l'univers. Oui, sans doute il y a partout de l'esprit, de la force, de la vie ; nous en sommes très-convaincu, ainsi que le genre humain ; mais, avec le genre humain, nous croyons aussi que sous les forces qui animent la nature et sous les lois qui y président, sous la vie universelle est cachée un inévitable et inexplicable fond que Platon appelait le je ne sais quoi indéfini et indéterminé, τὸ ἄπειρον, Aristote la matière première, et Descartes la matière aussi, la matière sans forme, ayant l'étendue pour premier attribut, et attendant l'esprit, la force, le mouvement, pour revêtir successivement toutes les formes.

Leibniz a sans cesse prétendu, et il a fini par accréditer cette opinion, que la force substituée à l'étendue fournissait un argument décisif contre le spinozisme. Et, chose étonnante, Spinoza a comme prévenu la théorie même de Leibniz et l'a invoquée au secours de son système. Bien avant Leibniz en effet, ainsi que nous l'avons vu, Spinoza avait reproché à Descartes d'attribuer l'étendue toute seule à la matière; il avait dit très-nettement qu'il y fallait ajouter la puissance du mouvement, ce qui est bien la force leibnizienne. Mais savez-vous pourquoi il avait voulu cela? C'est afin de n'avoir pas besoin de l'hypothèse de Dieu, d'un moteur étranger

[1] Voyez, sur la distinction des corps et de l'espace, tous nos ouvrages, particulièrement PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. V.

qui, seul en possession de la puissance motrice, la communique à la matière. Ainsi, n'en déplaise à Leibniz et à ses bons amis, le P. Valois et les métaphysiciens du conseil d'État de Louis XIV, le cartésianisme, en réduisant à tort la matière à l'étendue, était du moins un fondement commode à l'argument de Platon et d'Aristote, constamment admis par l'école, qui, d'une matière étendue et inerte en soi, bien que maintenant en mouvement, tirait la nécessité d'un premier moteur différent de la matière et du monde. Leibniz, quoi qu'il en dise, est donc bien moins platonicien et péripatéticien que Descartes, et même au fond plus contraire à la théodicée de la scholastique.

Comme nous venons de le rappeler, déjà avant Leibniz Spinoza avait mis dans la matière, à côté de l'étendue, le principe du mouvement. Un autre philosophe, sorti comme Leibniz de l'école de Jacques Thomasius, son propre fils, Christian Thomasius, frappé, ainsi que Leibniz, de cette question de l'essence de la matière, que les controverses françaises pour et contre le cartésianisme avaient mise à l'ordre du jour d'un bout de l'Europe à l'autre, était arrivé de son côté à la solution de Leibniz, moins son exagération. Professeur à l'université de Leipzig, pendant l'hiver de 1694, Thomasius avait enseigné que l'étendue ne suffit pas pour expliquer tous les phénomènes de la matière, parmi lesquels est incontestablement le mouvement, qu'il fallait donc y supposer une force active, et que cette force active devait être considérée comme un attribut de la matière tout aussi réel que l'étendue. Aussi quand il vit paraître dans le journal

de Leipzig le fameux article sur l'idée fondamentale de la substance, il s'empressa d'accueillir la théorie qu'il avait devancée lui-même, et il prit la plume pour la défendre. Mais en même temps qu'il y applaudit, il craint qu'on en abuse, qu'on ne la gâte par quelque exagération. Il demande si Leibniz croit que cette force active appartient en soi à la matière. En effet, si elle y est assurément aujourd'hui, si elle y produit des phénomènes qu'elle seule explique, si par conséquent il la faut reconnaître, il ne s'en suit pas qu'elle soit essentielle à la matière, qu'elle ne vienne pas originairement d'ailleurs. « Si on ne procède ici, dit Thomasius, avec une extrême circonspection, cette science dynamique, qui peut être si utile, s'en ira en chimère. La force active, c'est l'esprit, mais il n'y a pas que de l'esprit dans le monde : tout corps comprend à la fois et de la matière et de l'esprit. La matière, c'est dans le corps tout ce qui est passif; l'esprit, c'est l'élément actif : les deux sont nécessaires pour constituer le corps; l'esprit tout seul, la force toute seule n'y suffit point[1]. »

[1] *Programmata Thomasiana*, et alia scripta similia breviora conjunctim edita, etc., Halæ et Lipsiæ, 1724, p. 274, Dialogus de definitione substantiæ, 1694. — « Tiro (l'écolier) : Vidistine, Domine, observationem de notione substantiæ, quam Vir Celeberrimus Dn. G. G. L. actis Lipziensibus mense martio hujus anni inseri curavit? Philaletes (le professeur, Christian Thomasius) : Vidi. Et mallem ut dedisset Vir Celeberrimus suam de notione substantiæ definitionem. Interim valde gavisus sum, dum ejus assertiones de vi activa et nisu legi, cum pene similes hac hieme habuerim, ut ex dictatis meis in historiam Ecclesiasticam observationibus tibi constabit. Vere enim vis activa ex accidentium et qualitatum classe eximenda est, cum ab ea dependeat essentia omnium corporum. Id tamen scire mallem a Viro Celeberrimo, si occasionem cum ipso conferendi nacturus sim, an putet.... illam vim agendi inesse ipsi

Christian Thomasius avait raison : la force n'appartient pas à la matière ; primitivement infuse, elle agit sur la base de l'étendue, sur ce fond, ce *substratum* passif qu'on appelle la matière. N'admettre que la force, c'est s'imposer la nécessité de tout expliquer par la force seule, entreprise sous laquelle Leibniz a succombé.

Veuillez y réfléchir en effet : la monadologie donnée, l'harmonie préétablie est inévitable, et l'harmonie préétablie est un retour à la théorie des causes occasionnelles de Malebranche.

La monadologie repose sur cet axiome : Toute substance n'est qu'une cause, une force simple, spirituelle, ayant en elle-même le principe de tous ses développements, quels qu'ils puissent être. Chaque monade est l'univers en abrégé ; c'est, comme dit Leibniz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers entier sous son point de vue particulier. Mais toute monade étant simple, il n'y a point d'action directe d'une monade sur une autre ; seulement il y a un rapport naturel de leur développement respectif, qui fait leur apparente communication : ce rapport naturel, qui a sa raison dans la sagesse de l'ordonnateur suprême, est l'harmonie préétablie. Il suit de là que chaque monade, par exemple l'âme humaine, tire tout d'elle-même et ne re-

materiæ ? Nisi enim caute hic processerimus, utilissima illa dynamices scientia, quam pollicetur, fundamento destituetur. Scis enim quod hactenus in dictis lectionibus ostenderim, materiam omne esse ens mere passivum, vim agendi autem ipsam spiritus essentiam, adeoque omne corpus constare ex materia et spiritu, etc. »

çoit en rien l'influence de cette agrégation de monades qu'on appelle le corps, et que le corps ne subit non plus en aucune manière l'influence de l'âme. Il n'y a point entre le corps et l'âme réciprocité d'action, comme tout le monde le croit, il y a simple correspondance : ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvements intérieurs sont parfaitement distincts. Mais nier l'action du corps sur l'âme et celle de l'âme sur le corps, c'est nier un fait évident que nous pouvons à tous les instants expérimenter sur nous-mêmes et dans le phénomène de la sensation et dans le phénomène de l'effort ; et c'est nier ce fait parce qu'il ne s'accorde point avec le principe qu'une force simple n'agit point sur une autre force de la même nature. Or un principe qu'on ne peut maintenir qu'en renversant un fait certain se renverse lui-même, et il entraîne dans sa ruine le principe supérieur dont il dérive, à savoir, qu'il n'y a dans l'univers rien de passif, rien de matériel, et que tout est esprit et force.

La monadologie et l'harmonie préétablie ramenaient la philosophie dans la route de l'idéalisme et poussaient même l'idéalisme jusqu'aux dernières extrémités. Ainsi, après avoir cru suspendre la lutte des systèmes, Leibniz y est retombé lui-même ; après avoir essayé d'arrêter le cours des écoles exclusives, il l'a grossi et précipité.

Vous concevez en effet que l'empirisme ne s'est pas tenu pour battu par l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Règle générale, et ne l'oubliez jamais, je vous

prie : ni en philosophie, ni en morale, ni en politique, ce n'est jamais par une exagération qu'on en corrige une autre ; la plus grande puissance de nos ennemis est dans nos propres fautes, et ce qui décrie toutes les écoles ce sont précisément leurs prétentions exagérées. Vous concevez donc que les partisans de Locke, loin d'être arrêtés par les hypothèses idéalistes de Malebranche et de Leibniz, se sont au contraire autorisés des vices manifestes et, disons-le, du ridicule de ces hypothèses, pour s'enfoncer de plus en plus dans les voies du sensualisme. En Angleterre, l'ami, l'écolier de Locke, Collins[1], nie positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser; Dodwell[2] change le doute en affirmation, et entreprend de démontrer la matérialité de l'âme, ce qui réduit beaucoup ses chances d'immortalité. Mandeville[3], trouvant dans Locke la théorie de l'utile comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice, qu'après tout le vice n'est pas si fort à mépriser dans l'état social, que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talents, de vertus mêmes qui sans lui seraient impossibles[4]. Voilà les extravagances de l'école empirique; et par là qu'a-t-elle

[1] Né en 1676, mort en 1729.

[2] Né à Dublin en 1642, mort en 1711.

[3] Hollandais, d'origine française, médecin à Londres ; né à Dordrecht en 1670, mort en 1735.

[4] *Fable des Abeilles*, Londres, 1706, 1714, 1728, traduite en français, 4 vol. in-12, 1750. Helvétius y a beaucoup puisé.

fait? elle a soulevé des adversaires nouveaux. Newton[1] et son disciple Samuel Clarke[2] s'élevèrent contre elle. Shaftesbury[3] en combattit la tendance morale et politique. Enfin Arthur Collier[4] et G. Berkeley[5], pour en finir avec le matérialisme, prennent le parti de nier l'existence de la matière. Berkeley, partant de cette théorie scholastique conservée par Locke que nous ne concevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire et l'image des idées sensibles, bat en ruine l'hypothèse d'idées qui seraient capables de représenter des corps, et par là il pense avoir ôté la racine de la croyance au monde matériel, qu'il regarde comme une illusion de la philosophie, à laquelle le genre humain n'a jamais ajouté foi.

Faites le tour de l'Europe, vous y trouvez partout le spectacle de la même lutte entre l'empirisme et l'idéalisme. En Allemagne, si Wolf[6], le professeur par excel-

[1] Voy. sa lettre à Locke dans le volume suivant, PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. III.

[2] Né en 1675, mort en 1729. Voy. sa polémique avec Collins et Dodwell, ses sermons sur l'existence de Dieu et ses attributs, et sa correspondance avec Leibniz. *Œuvres complètes*, Londres, 4 vol. in-fol., 1738-1742.

[3] Sur Shaftesbury et son opinion sur Locke, voy. plus haut, p. 472.

[4] Londres, in-8. *Clavis universalis*, 1713. Nous ne connaissons que la réimpression récente faite par le docteur Parr : *Metaphysical Tracts by English philosophers of the eighteenth century*, Londres, 1837.

[5] Irlandais, né en 1684, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1755. *Œuvres complètes*, 2 vol. in-4, 1784, et in-8, 3 vol., 1820. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont l'*Alcyphron* et le *Dialogue entre Hylas et Philonoüs*, tous deux traduits en français. Sur Berkeley, voy. PREMIERS ESSAIS, p. 34-55.

[6] Né à Breslaw en 1679, professeur à Iéna de 1703 à 1707, et à Halle jusqu'en 1723, chassé, puis réintégré, et mort à Halle en 1754. Ses œuvres latines et allemandes composent toute une bibliothèque. — Sur Wolf, voyez INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. XII, p. 254.

lence, répand partout le leibnizianisme, n'oubliez pas les résistances, les persécutions même qu'il a rencontrées ; n'oubliez pas qu'il y avait plus d'un élève de Locke parmi ses adversaires. Le combat est plus inégal en Italie. Fardella, à Padoue[1], est augustinien et idéaliste comme Malebranche ; à Naples, Vico[2], tout en relevant avec force le mépris fort condamnable des cartésiens pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopte pas moins leur philosophie générale, et il appartient encore à cette noble école idéaliste qui n'a jamais été détruite dans la patrie de saint Thomas et de Bruno. L'empirisme ne se montre pas encore ; déjà pourtant Genovesi est né[3].

Tel était à peu près, vers 1750, l'état du dogmatisme empirique et du dogmatisme idéaliste en Europe. Vous avez vu qu'aucun de ces deux systèmes n'avait échappé aux conséquences qui dérivent de leurs principes ; une lutte d'un siècle entier avait fait paraître avec éclat tous leurs défauts. De là devait sortir et est en effet sorti d'assez bonne heure le scepticisme, dans la mesure

[1] Professeur à Padoue, mort en 1718. Son grand ouvrage est intitulé : « *Animæ humanæ Natura ab Augustino detecta*... exponente Michaele « Angelo Fardella, Drapanensi, sacræ theologiæ doctore, et in Patavino « lycæo astronomiæ et meteorum professore... Opus potissimum elabo- « ratum ad incorpoream et immortalem animæ humanæ indolem, adver- « sus Epicureos et Lucretii sectatores, ratione prælucente, demonstran- « dam. » Venetiis, 1698, in-fol.

[2] Né à Naples en 1668, mort en 1744. Sur Vico, voyez INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, leç. XI, p. 237. Le grand ouvrage de Vico est : *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*. Naples, 1725. La dernière édition qu'il ait donnée lui-même est la troisième, in-8, 1744.

[3] En 1712, mort en 1788.

même du dogmatisme qui lui donnait naissance. En général, aussi loin vont les extravagances du dogmatisme, aussi loin va la hardiesse du scepticisme ; toutefois à deux conditions : 1° il faut qu'on soit dans un siècle de liberté et d'indépendance, sans quoi on n'ose ni douter ni paraître douter, et la terreur étouffe le scepticisme dans la pensée même ou l'y retient ; 2° il ne suffit pas d'être indépendant, il faut que l'esprit de critique ait quelque force, qu'on soit exercé à examiner les différents principes, ainsi que les différents procédés des systèmes, et à les suivre dans leurs conséquences. Or, rappelez-vous que nous en sommes au siècle de Bacon et de Descartes, au siècle qui a établi la philosophie sur la double base de l'indépendance et de la méthode. Aussi le scepticisme n'a point manqué au dix-septième siècle, il a été comme il devait être, en raison directe du vaste et riche dogmatisme dont je vous ai fait connaître les moments distincts et les principaux représentants.

En jetant les yeux sur la liste assez longue des philosophes sceptiques qui ont paru dans le premier âge de la philosophie moderne, je les divise d'abord en deux classes, les vrais et les faux. Et ici se présente un phénomène dont je vous ai déjà parlé[1], et que nous verrons plus tard se reproduire, mais qu'il importe de signaler à sa naissance.

Rappelez-vous l'ordre naturel du développement de l'esprit humain, tel que nous l'a montré l'histoire rapide

[1] Plus haut, leç. IV, p. 106.

que je vous en ai faite : partout nous avons vu la philosophie sortir du sein de la théologie. Elle en est sortie, et tout d'abord elle s'est partagée en deux dogmatismes, qui tous deux ont souvent abouti à des résultats médiocrement raisonnables. Il était difficile que la théologie vît sans ombrage s'élever à côté d'elle une philosophie indépendante, et elle dut s'affliger d'autant plus de voir l'esprit humain lui échapper, qu'elle le vit faire un aussi triste essai de ses forces. Aussi, à très-bonne intention, la théologie entreprit-elle (et elle en avait le droit et le devoir) de rappeler l'esprit humain au sentiment de sa faiblesse. Elle le servait par là ; car il est de la plus grande importance de rappeler sans cesse au dogmatisme que sa base après tout est la raison humaine, et que la raison humaine a ses limites. Mais il faut convenir que ce service n'était pas tout à fait désintéressé, et que le but secret ou avoué de la théologie est presque toujours de ramener l'esprit humain du sentiment de sa faiblesse, en exagérant un peu ce sentiment, à l'ancienne et tutélaire autorité.

En effet, au dix-septième siècle, à peine la philosophie a-t-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, profitant des fautes où déjà était tombée la philosophie, s'est empressée de mettre sous ses yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance.

Rien n'est plus clair que le but du scepticisme de Huet. Évêque d'Avranches, employé dans l'éducation des enfants de France, célèbre d'ailleurs comme érudit, Huet, adversaire passionné de Descartes et ami des jésuites,

après avoir écrit sa fameuse *Censure de la philosophie cartésienne*, a laissé un *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. En même temps, ce prétendu sceptique est auteur de la *Démonstration évangélique*. Mais à qui donc cette démonstration est-elle adressée? à l'esprit humain apparemment, à ce même esprit humain que Huet vient d'accuser de ne pouvoir atteindre à la vérité, et qui, par conséquent, doit être incapable de saisir la vérité de la démonstration évangélique et de mettre à profit les leçons qu'on lui donne[1].

Jérôme Hirnhaim était un religieux prémontré, docteur en théologie à Prague, mort en 1679. Son ouvrage est une déclamation peu digne d'attirer l'attention des historiens de la philosophie. Le titre en indique assez l'esprit; le voici tout entier : *De Typho generis humani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, simplicitas mundo contempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus.* Prag, in-4°, 1676.

L'Anglais Joseph Glanvill est un sceptique de beaucoup plus d'esprit, mais étrangement inconséquent. Il est à la fois antidogmatique déclaré et superstitieux au dernier degré. Né en 1636, mort en 1680, il débuta en 1661 par un

[1] Né à Caen en 1630, mort en 1721. *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, 1689. Voyez sur ce livre nos ÉTUDES SUR PASCAL, première préface, p. 10, etc., et la belle lettre d'Arnauld qui y est citée, p. 15. Le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* est un écrit posthume qui a paru à Amsterdam, in-12, 1721. Voyez le jugement que nous en avons porté, *ibid.*, p. 11 et 12.

petit écrit, in-12, *Vanité du dogmatisme*, *Vanity of dogmatizing*, etc, qui n'était qu'un essai modéré de scepticisme, et contenait surtout une attaque très-forte contre la longue tyrannie du dogmatisme péripatéticien. Un autre ouvrage, *Scepsis scientifica*, etc, in-4°, 1665, trahit un scepticisme plus étendu, mais toujours revêtu d'une apparence scientifique. Aussi la Société royale de Londres choisit-elle l'auteur pour un de ses membres, et il se montra digne de cet honneur en se portant le défenseur des études que cultivait la Société contre l'absurde accusation qu'on leur faisait de favoriser l'irréligion. Il devint chapelain ordinaire du roi Charles II, et jouissait de la réputation d'un sceptique instruit et éclairé. Mais déjà de son vivant il avait laissé paraître une opinion favorable à la doctrine de l'apparition des esprits, et à sa mort il laissa un gros ouvrage qu'on imprima en 1681, où il défendait ouvertement cette doctrine, et s'attachait à prouver la possibilité et la réalité des apparitions [1]. Voilà un fort singulier scepticisme. Il a quelque analogie avec celui du mystique Agrippa [2]. L'ouvrage le plus célèbre de Glanvill est sa *Scepsis scientifica* [3], *Scepticisme scientifique, ou l'ignorance avouée comme moyen de science*,

[1] *Saducismus triumphatus, or full and plain evidence concerning witches and apparitions, in two parts, the first treating of their possibility, the second of their real existence*, 1681. Il y en a une 3^e édit., 1689, in-8.

[2] Plus haut, leç. x, p. 356.

[3] *Scepsis scientifica, or confessed ignorance the way to science, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion*, 1665. — Il a publié aussi des *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, in-4°, 1676. Parmi ces *Essais* les deux premiers sont : *Against confidence in philosophy; Of scepticism and certainty*.

*essai sur la vanité du dogmatisme et de la confiance en ses opinions*. Dans le chapitre xxv, Glanvill examine et réfute le dogmatisme par rapport à l'idée de cause. Nous ne pouvons rien connaître, si nous ne le connaissons dans sa cause. Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature[1]. Or, nous ne connaissons que des effets, et encore par nos sens[2]. Nos sens ne dépassent pas les phénomènes, et quand nous voulons rattacher les phénomènes à des causes invisibles et au-dessus de nos sens, nous ne faisons que des hypothèses. Descartes lui-même, ce grand secrétaire de la nature[3], quoiqu'il ait surpassé tous les philosophes qui l'ont précédé dans l'explication du système du monde, n'a pourtant donné son opinion que pour une hypothèse. Enfin, si nous connaissions les causes, nous connaîtrions tout, de sorte que la prétention du dogmatisme relativement aux causes implique celle de l'omniscience. Sans doute cette polémique est assez superficielle, mais il faut remarquer que Glanvill est anglais, qu'il a eu de la célébrité dans son temps, que Hume dans sa jeunesse a dû trouver assez grande encore autour de lui la réputation de Glanvill, qu'il a pu le lire, et qu'on doit considérer cette polémique contre la connaissance des causes comme l'antécédent de celle de Hume en Angleterre.

Pascal[4] est bien au-dessus de tous ces sceptiques, mais

[1] P. 154 : « These are the alphabet of science, and nature cannot be « read without them. »

[2] « We know nothing but effects, and those by our sense. »

[3] « The great secretary of nature, the miraculous Descartes. »

[4] Né en 1623, mort en 1662. Dans nos ÉTUDES SUR PASCAL, en rétablis-

il en fait partie. Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées*, et en même temps l'objet de son livre est l'apologie de la religion chrétienne. Ni son scepticisme ni sa théologie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et de Charron, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes : n'y cherchez ni une vue nouvelle ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de sa théologie. Qui donc place si haut Pascal et fait son originalité? C'est que, tandis que le scepticisme n'est évidemment, pour les autres sceptiques dont je viens de vous entretenir, qu'un jeu de l'esprit, une combinaison inventée de sang-froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est profondément sincère et sérieux dans Pascal. L'incertitude de toutes les opinions n'est pas entre ses mains un épouvantail de luxe; c'est un fantôme imprudemment évoqué qui le trouble et le poursuit lui-même. Dans ses *Pensées*, il en est une rarement exprimée, mais qui domine et se sent partout, l'idée fixe de la mort. Pascal, un jour, a vu de près la mort sans y être préparé, et il en a eu peur. Il a peur de mourir, il ne veut pas mourir; et, ce parti pris en quelque sorte, il s'adresse à tout ce qui pourra lui garantir le plus sûrement l'immortalité de son âme. C'est pour l'immortalité de l'âme, et pour elle seule, qu'il cherche Dieu; et du premier coup d'œil que

sant pour la première fois le texte vrai de plusieurs pensées, et en tirant des pensées nouvelles et inattendues du manuscrit original, jusqu'ici négligé, nous croyons avoir établi de nouveau et, ce semble, invinciblement le scepticisme de Pascal en philosophie. Voyez surtout la deuxième préface, et dans l'ouvrage même la deuxième partie, p. 214-238.

ce jeune géomètre, jusque-là presque étranger à la philosophie, jette sur les ouvrages des philosophes, il n'y trouve pas un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques et au besoin qu'il a de croire, et il se jette entre les bras de la foi, et de la foi la plus austère; car celle-là enseigne et promet avec autorité ce que Pascal veut espérer sans crainte. Que cette foi ait aussi ses difficultés, il ne l'ignore pas; c'est pour cela peut-être qu'il s'y attache davantage comme au seul trésor qui lui reste, et qu'il s'applique à grossir de toute espèce d'arguments, bons et mauvais; ici de raisons solides, là de vraisemblances, là même de chimères. Livrée à elle-même, la raison de Pascal inclinerait au scepticisme; mais le scepticisme c'est le néant, et cette horrible idée le rejette dans le dogmatisme, et dans le dogmatisme le plus impérieux. Ainsi, d'un côté, une raison sceptique; de l'autre, un invincible besoin de croire : de là un scepticisme inquiet et un dogmatisme qui a aussi ses inquiétudes; de là encore, jusque dans l'expression de la pensée, ce caractère mélancolique et pathétique qui, joint aux habitudes sévères de l'esprit géométrique, fait du style de Pascal un style unique et d'une beauté incomparable.

L'école sceptique de Gassendi est d'un caractère bien différent. La foi n'y semble guère qu'une œuvre de prudence ou d'habitude. Le point de départ de cette école est l'empirisme; son instrument et sa forme est l'érudition, forme commode, qui, entre autres avantages, avait celui de faire passer le scepticisme sous le manteau respecté de l'antiquité. Lamothe le Vayer tient à la fois à Charron

et à Gassendi; c'est un sceptique sincère, sauf les ménagements que lui impose sa charge de précepteur des enfants de France [1]. L'abbé Foucher [2] avait été surnommé de son temps le restaurateur de la nouvelle académie, et il a écrit un livre contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche.

Bayle est l'idéal de cette école d'érudits sceptiques. Il était fait pour le scepticisme par sa bonne foi et par sa mobilité : sa vie est l'image de son caractère [3]. Né protestant, il se fait catholique; à peine est-il catholique qu'il se refait protestant; après bien des aventures il se retire en Hollande; on dit qu'à la fin il songeait à revenir en France et au catholicisme : car l'un était alors la seule porte de l'autre [4]. Bayle est par-dessus tout un curieux et un ami du paradoxe. Il se met presque toujours der-

[1] Né à Paris en 1586, mort en 1672. On lit encore ses *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tuberon*. Ses œuvres complètes ont été publiées par son fils, 15 vol. in-12, 1671.

[2] Né en 1644, mort en 1696. *Critique de la Recherche de la vérité*, in-12, 1675; *Réponse pour la critique*, in-12, 1676; *Dissertations sur la recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens*, in-12, 1693. Sur Foucher, voyez les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, *Correspondance de Leibniz et de l'abbé Nicaise*, p. 280, 284, 289-291, et FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, p. 396.

[3] Né à Carlat, comté de Foix, en 1648; mort en Hollande en 1706.

[4] *De l'Instruction publique en Hollande*, ROTTERDAM, p. 134 : « A Rotterdam, sur la place du grand marché, en face de la statue d'Érasme, est la maison où vécut Bayle et où il est mort dans la disgrâce du parti protestant. Singulière destinée de cet homme du midi de la France, qui, en voulant échapper à l'intolérance de Louis XIV, s'en va tomber sous la main du synode de Dordrecht, et qui, passant successivement par tous les extrêmes, aboutit au scepticisme. Bayle n'est pas un sceptique systématique comme Sextus et Hume, avouant ses principes et les poussant intrépidement à leurs dernières conséquences. Son scepticisme est comme le fruit de la lassitude, et l'ouvrage d'un esprit curieux et mobile, qui flotte au hasard dans une érudition immense. »

rière quelque nom, ou derrière quelque opinion un peu décriée qu'il reprend en sous-œuvre, sans l'adopter nettement et franchement, mais qu'il excelle à éclaircir, à fortifier et à remettre en honneur. Cependant, pour être juste envers lui, il faut convenir qu'il a inventé, pour son compte, un certain nombre de paradoxes qui lui appartiennent. Par exemple, c'est dans les *Pensées sur la comète* que se trouve pour la première fois le principe fameux qui a fait depuis bien du chemin, et qui n'en est pas plus près de la vérité : qu'une idée fausse ou peu digne de Dieu est pire que l'indifférence ou l'athéisme. C'est encore là que Bayle avance qu'on peut être honnête homme et athée; qu'un peuple sans religion est encore capable d'ordre social, et que toute société n'est pas essentiellement religieuse. Mais si ces paradoxes, et beaucoup d'autres[1], trahissent dans Bayle un esprit sceptique, ils ne constituent pas un ensemble régulier, un système de scepticisme ; et Bayle est bien plus le père de Voltaire que celui de Hume.

Il me reste à vous entretenir de l'école mystique. Nous avons vu constamment jusqu'ici les exagérations de l'idéalisme et du sensualisme produire le scepticisme, et le scepticisme, ne pouvant détruire le besoin de croire inhérent à l'âme humaine, contraindre le dogmatisme à revêtir la forme du mysticisme. De plus, comme le scepticisme est toujours, dans une époque de liberté et de critique, en raison directe du dogmatisme, de même

[1] Voyez les *Pensées sur la Comète* et les articles MANICHÉENS, PAULICIENS dans le *Dictionnaire historique et critique*, édit. de Desmaizeaux, 4 vol. in-fol., 1740. Les œuvres de Bayle, autres que son *Dictionnaire*, ont été recueillies en 4 vol. in-fol., la Haye, 1737.

le mysticisme est presque toujours en raison directe et du scepticisme et du dogmatisme : aussi, dans le premier âge de la philosophie moderne, y a-t-il eu autant de mystiques importants qu'il y a eu de grands sceptiques et de dogmatiques illustres.

Le mysticisme désespère des procédés réguliers de la science : il croit que l'on peut atteindre directement le principe réel et absolu de toute vérité, Dieu[1]. Il trouve Dieu ou dans la nature, de là un mysticisme physique et naturaliste, si on peut s'exprimer ainsi, ou dans l'âme, et de là un mysticisme moral et métaphysique; enfin, il a aussi ses vues historiques; et vous concevez que, dans l'histoire, ce qu'il considère surtout, ce sont moins les systèmes philosophiques que les religions; et vous concevez encore que ce n'est pas à la lettre même des religions qu'il s'attache, mais à leur esprit tel qu'il se l'imagine, de là un mysticisme allégorique et symbolique. On peut distinguer ces trois points de vue dans le développement complet du mysticisme, et je vous prie de ne les point oublier; mais il me suffit de vous les avoir indiqués. Sans y insister davantage, je me contenterai de vous citer les noms des principaux mystiques de chaque nation de l'Europe au dix-septième siècle.

L'Allemagne qui a toujours été jusqu'ici le pays classique du mysticisme, nous offre d'abord le fils du célèbre Van-Helmont, Mercurius Van-Helmont, né en 1618, mort en 1699, qui passa toute sa vie à voyager en Angle-

[1] Pour le mysticisme, nous avons déjà renvoyé et nous renvoyons encore, à propos de cette définition, à notre livre DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. V, *du Mysticisme*.

terre et en Allemagne, et a laissé plusieurs ouvrages, entre autres : *Opuscula philosophica*, in-12, Amsterdam 1690, et *Seder Olam, sive ordo sæculorum, hoc est historica enarratio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia*, in-12, 1693. Parmi les mystiques allemands, il faut citer Jean Amos, né en 1592 à Comna, en Moravie, et appelé pour cela Comenius, mort en Hollande en 1671, et qui a tenté de réformer la physique par le mysticisme : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ*, 1633 [1]. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

En Angleterre, il n'est pas juste de mettre Cudworth [2] parmi les mystiques; c'est un platonicien d'un esprit solide et profond, qui succombe un peu sous le poids de son érudition et auquel a manqué la méthode. Il fonda à l'université de Cambridge une école de platonisme un peu vague, de laquelle est sorti Henri More. Celui-ci commence assez bien et finit mal. Il fut un des savants dont Descartes rechercha le jugement et fit imprimer les observations avec ses réponses. More accueillit le cartésianisme et le défendit même contre ses accusateurs; il combattit Hobbes et Spinoza; puis il tomba dans le mysticisme néo-platonicien, et jusque dans la cabale. Ne vous en étonnez pas; car, en thèse générale,

[1] Voyez aussi *Joannis Amos Comenii V. Cl. pansophiæ Prodromus*, Lugd. Batav., 1644, in-8.

[2] Mort en 1688, auteur du *Système intellectuel*, *The true intellectual System of the Universe*, London, in-fol., 1678; nouvelle édit., en 2 vol. in-4°, 1743, et 4 vol. in-8, 1820; traduit en latin par Mosheim, Iéna, in-fol., 1735, et 2 vol. in-4, Lugd. Bat., 1773. Voyez aussi un excellent ouvrage posthume, intitulé : *Treatise concerning eternal and immutable morality*, in-8, Lond., 1731.

rappelez-vous que comme nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de l'empirisme, de même nous avons vu et nous voyons encore le mysticisme sortir de l'idéalisme[1]. Il ne faut pas oublier, parmi les mystiques anglais de ce temps, Jean Pordage, prédicateur et médecin, qui introduisit en Angleterre les idées de Böhme, et les présenta sous une forme régulière et systématique[2]. Il a eu pour disciple la fameuse Jane Leade, fondatrice de la *Société des Philadelphes*, et qui est chez nos voisins l'analogue de notre madame Guyon ou plutôt de mademoiselle de Bourignon.

En France, en effet, le mysticisme n'a pas eu moins de succès qu'en Angleterre. Je ne veux point compter parmi les mystiques, avec quelques historiens de la philosophie, Pascal; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi catholique, tandis que le

[1] More était collègue de Cudworth à Cambridge; il est né en 1614 et il est mort en 1687. Il a publié une foule d'écrits, entre autres : *Immortality of the Soul, by Henry More, fellow of Christ's college in Cambridge*, in-8, Lond., 1659. *Enchiridion Ethicum*, Lond., in-8, 1660; il y en a une 4e édit. in-8, Lond., 1711. Sur la fin de sa vie, il se voua à la cabale, *Defensio cabbalæ triplicis*, etc. Plusieurs de ses écrits philosophiques anglais ont été par lui réunis sous ce titre : *A Collection of several philosophical writings*, 1 vol. in-fol., 2e édit., Lond., 1662, in-fol. 4e édit., 1712. — *H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quæ latine scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-fol., Lond , 1679; 1 vol.—*H. Mori Cant. Opera theologica, anglice quidem scripta, nunc vero per auctorem latine reddita*, in-fol., 1700, Lond.—On a publié sa vie en 1710, *The Life of the learned and pious Dr Henry More*, etc., in-12.

[2] Né en 1625, mort en 1698. On a publié de lui, après sa mort : *Metaphysica vera et divina*, 3 vol., 1725, Francfort et Leipzig; *Sophia, sive detectio cœlestis sapientiæ de mundo interno et externo*, Amstelod., 1699; *Theologia mystica*, Amst., 1698, traduite en allemand par *une personne de qualité* (le comte de Metternich), et avec une préface de Jane Leade sur la vie et la mort de Pordage.

mysticisme incline toujours à l'hétérodoxie. Je ne veux pas non plus mettre dans cette classe Malebranche; car Malebranche ne subordonne pas la raison à la foi, mais il établit la conformité de l'une et de l'autre. On serait bien plus tenté d'y mettre Fénelon; car l'auteur des *Maximes des Saints* préfère la contemplation à la pensée et le pur amour à l'action, et sa foi, on peut bien le dire aujourd'hui, n'est pas d'une orthodoxie parfaite. Fénelon est donc mystique; mais, soit faiblesse, soit humilité, soit bon sens, il ne dépasse point ce degré du mysticisme moral qu'on appelle le quiétisme [1]. Le mystique français le plus décidé de cette époque est Pierre Poiret, ministre protestant, né à Metz en 1646, mort en Hollande, en 1719. Cartésien comme More, comme More il abandonna le cartésianisme pour se jeter dans le mysticisme. Il est l'éditeur des œuvres d'Antoinette Bourignon, 19 volumes in-8°, 1679-86; et lui-même a composé un très-grand nombre d'ouvrages. Le plus célèbre est écrit en français : *Économie de la divine Providence*, 1687, 7 vol. in-8°, traduits en latin, en 2 vol. in-4°, Amstelod., 1705, et réimprimés en 1728. Il faut distinguer aussi les *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, in-4°, 1677, et avec de grandes augmentations, Amstelod., 1685; il y en a une troisième édition in-4°, 1715 : on y trouve un libre cartésianisme avec un mysticisme déjà très-prononcé, et une réfutation solide de Spinoza. Viennent ensuite la *Théo-*

[1] *Explication des Maximes des Saints*, in-12, 1697. La réfutation de Bossuet est aussi de 1697, *Instruction sur les États d'oraison*, in-8. Voyez l'opinion de Leibniz sur cette grande controverse, FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE, *Correspondance de Leibniz et de l'abbé Nicaise*, p. 170, etc.

*logie du cœur*, 2 vol. in-12, 1690; la *Théologie de l'amour*, 1691; *De Eruditione solida, superficiaria et falsa*, 1692, 2[e] édition, 2 vol. in-4°, 1707; *Fides et Ratio collatæ ac suo utraque loco redditæ adversus principia I. Lockii*, Amstelod., 1707; *Vera et Cognita omnium prima, sive de natura idearum*, 1715; enfin une nouvelle édition de plusieurs écrits de madame Guyon et des œuvres spirituelles de Fénelon. Après sa mort on a publié : *Petri Poireti Posthuma*, in-4°, 1721, avec une notice sur sa vie et ses ouvrages. Le seul dont je veux vous entretenir un moment est une lettre très-curieuse, dans laquelle il donne une idée assez claire du mysticisme, énumère ses points de vue les plus essentiels, et conclut par une histoire ou du moins une nomenclature étendue des auteurs mystiques[1]. Cette lettre assez courte est un petit monument mystique qui peut tenir lieu de beaucoup d'autres. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement, d'une part l'impuissance de la raison, et de l'autre la corruption de la volonté; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grâce. La perfection pratique consiste à être un pur instrument de l'action divine, *pati Deum Deique actus*. Le mysticisme de Poiret est surtout métaphysique et moral, tandis que Pordage, Amos et Van-Helmont sont plutôt des mystiques naturalistes. Vers le milieu du dix-huitième siècle s'est élevé un mysticisme plus vaste,

[1] *Bibliotheca mysticorum*, Amstelod., 1708. Au milieu du livre est la lettre en question : *Epistola de principiis et characteribus quibus præcipui ultimorum sæculorum auctores mystici et spirituales fuere instructi*. A la fin, des *Annotationes et additiones*, avec un *Catalogus auctorum mysticorum*.

qui renferme les trois points de vue essentiels du mysticisme, le mysticisme métaphysique et moral, le mysticisme naturaliste et le mysticisme allégorique. Vous voyez que je veux parler de la doctrine du fameux Swedenborg[1]. Swedenborg clôt tout le mysticisme du dix-septième siècle, comme Bayle le scepticisme de ce même âge, comme Leibniz et Locke en représentent et résument l'empirisme et l'idéalisme.

Je vous ai montré l'opposition et la lutte de ces quatre écoles; mais n'en oubliez pas l'unité, elle est dans celle de l'esprit commun du dix-septième siècle, elle est dans celle du grand mouvement que toutes ces écoles ont servi et propagé à leur manière. Toutes se lient les unes aux autres, toutes agissent les unes sur les autres. L'honneur de notre Descartes est de les avoir toutes inspirées et dominées. Hobbes et Gassendi tiennent à Descartes par leur polémique même contre lui; Locke en vient directement, quoiqu'il s'en sépare; Malebranche le reconnaît pour maître; Spinoza lui est à la fois un disciple et un adversaire, et Leibniz est cartésien encore, malgré qu'il en ait, par tout ce qu'il doit au cartésianisme. D'un autre côté, Pascal et Huet ont les yeux sur Descartes. Enfin More et Poiret partent de Descartes

[1] Ses ouvrages sont innombrables. Voici les principaux : *Emmanuelis Swedenborgii Opera philosophica et mineralia*, 3 t. in-fol., Dresdæ et Lipsiæ, 1734.— *Prodromus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis, deque mecanismo operationis animæ et corporis*, Dresdæ et Lipsiæ, 1734, in-12. — *Doctrina novæ Hierosolymæ*, in-4, Amstelod , 1763.— *De Cœlo et ejus mirabilibus, et de Inferno ex ejus auditis et visis*, in-4, Londres, 1758. — *Delitiæ sapientiæ de amore conjugali; post quas sequuntur voluptates insaniæ de amore scortatorio*, in-4, Amstelod., 1768. —*Vera Christiana Religio, continens universam theologiam novæ Ecclesiæ*, in-4, Amstelod., 1771.

qu'ils abandonnent ensuite ; et Swedenborg a devant lui, comme un épouvantail, les abstractions mathématiques de Wolf, qui dérivent et de Leibniz et de Descartes. Tous se supposent, se suscitent, se combattent, et forment par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité; même point de départ, sinon même but ; enfin même langage et terminologie commune. On sent qu'ils sortent tous du même tronc, quoiqu'ils forment des rameaux très divers, et que malgré bien des différences ils appartiennent à une même famille dont le père est Descartes, ou plutôt l'esprit du dix-septième siècle.

Si cet esprit dure encore et pousse des rejetons jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, comme Berkeley et Wolf, par exemple, ces derniers rejetons n'ont pas moins leurs racines dans le dix-septième siècle, et c'est là qu'est leur vraie patrie. Berkeley est un enfant de Malebranche ; et Wolf, c'est Leibniz lui-même, moins le génie. L'esprit d'un siècle ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe; l'esprit du dix-septième siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du dix-huitième avec l'année 1799. L'esprit d'un temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle, ou en embrasser plusieurs. En général, on peut dire que les premières années d'un siècle ne lui appartiennent point ; elles sont le prolongement et l'écho de celui qui précède, et qui achève de mourir en quelque sorte dans l'enfance indécise du siècle suivant. Aussi est-ce encore à l'esprit du dix-septième siècle qu'il faut rapporter le premier tiers du dix-

huitième. Alors, mais alors seulement, finit le premier âge de la philosophie moderne, et commence pour elle un développement tout à fait nouveau : un nouveau dogmatisme, un nouvel empirisme et un nouvel idéalism vont paraître, qui susciteront un nouveau scepticisme, lequel engendrera un mysticisme nouveau ; c'est là le second âge de la philosophie moderne, qui est la philosophie du dix-huitième siècle proprement dite. Avant d'y entrer, jetons un dernier regard sur l'âge que nous venons de parcourir et que nous abandonnons aujourd'hui.

Remarquez que cette grande période de l'histoire de la philosophie, avec tous ses systèmes, s'est résolue comme d'elle-même dans le cadre de la même classification où sont déjà venus se ranger les systèmes de l'Inde et de la Grèce, de la Scholastique et de la Renaissance. Ici non-seulement même classification des systèmes, mais de plus même formation. L'idéalisme et l'empirisme se présentent d'abord ; ils produisent assez rapidement le scepticisme, et c'est seulement quand le scepticisme a décrié le dogmatisme idéaliste et empirique que le mysticisme commence à paraître, ou du moins à prendre une haute importance. Ainsi voilà la philosophie moderne pourvue, dès son début, des quatre systèmes élémentaires de toute philosophie ; la voilà constituée. En effet, une philosophie n'est pas constituée tant qu'elle n'a pas tous ses éléments organiques, et elle n'a tous ses éléments organiques que lorsqu'elle est en possession des quatre systèmes que je vous ai signalés. La philosophie moderne a mis un siècle

et demi à se former, à acquérir les éléments qui lui sont nécessaires ; son premier âge s'étend depuis les premières années du dix-septième siècle jusqu'au milieu du dix-huitième. C'est alors seulement qu'elle est constituée ; mais elle l'est enfin ; et à moins qu'il ne survienne quelque grande catastrophe, il faudra bien que les principes qu'elle enferme dans son sein reçoivent leur entier développement.

Voilà pour sa constitution intérieure ; mais dès lors elle n'est pas moins bien constituée extérieurement. Au quinzième et au seizième siècle, la philosophie moderne n'avait qu'un seul foyer, ou du moins elle avait un foyer principal, l'Italie. C'est en Italie que la philosophie de la Renaissance s'est montrée avec éclat, les autres pays ne faisaient guère que la réfléchir. Mais au dix-septième siècle la philosophie a pour théâtre l'Europe entière, comme au moyen âge. Elle est partout presque également répandue, elle est partout presque également féconde. La France sans doute a repris le premier rang qu'elle occupait au moyen âge : elle a produit celui qui est le père de tout ce grand mouvement, qui l'anime et le soutient par des disciples et des adversaires dignes de lui. Si l'Italie y participe peu, l'Angleterre et la Hollande y fournissent un admirable contingent de nobles esprits. L'Allemagne n'a guère qu'un homme, mais cet homme est Leibniz. Or l'Allemagne, l'Angleterre et la France sont les nations qui représentent l'esprit nouveau et qui sont désormais maîtresses des destinées du monde : elles assurent à la philosophie leur propre avenir.

Ajoutez qu'au moyen âge et sous la Renaissance la

philosophie n'avait guère qu'une seule langue, et encore une langue morte, la langue latine ; il y avait bien déjà quelques exceptions au seizième siècle, mais au dix-septième c'est le latin qui est devenu l'exception ; partout la philosophie commence à se servir des langues nationales qu'elle régularise. Descartes, Arnauld, Malebranche, Fénelon, Bossuet, Bayle, Leibniz, Poiret écrivent presque toujours en français ; Bacon et Hobbes, Cudworth et More, Locke et Berkeley en anglais. Le Hollandais Spinoza est réduit à la langue latine, qui se soutient dans le Nord et dans l'Allemagne encore un peu barbare, comme nous l'avons dit, et qui n'a trouvé ni sa langue ni sa littérature. Cependant Leibniz commence à écrire[1] en allemand sur des matières philosophiques, il invite ses compatriotes à imiter son exemple, et Wolf le suit quelquefois.

Voilà donc, à la fin du dix-septième siècle, la philosophie moderne constituée, je le répète, à l'intérieur et à l'extérieur ; elle possède les quatre éléments qui font sa vie ; elle est enracinée dans les trois grandes nations qui représentent la civilisation ; elle a à son service des langues nationales qui la mettent en communication directe avec tous les hommes un peu instruits de chaque pays de l'Europe. C'est ainsi qu'elle s'achemine à devenir un jour une puissance indépendante, universelle, presque populaire.

J'aurais bien, en terminant, quelques excuses à vous faire pour être arrivé si lentement dans le cœur de mon

[1] Voyez *Leibniz's Deutsche Schrifften*, de M. Guhrauer, 2 vol. in-18 1838-1840.

sujet, l'histoire de la philosophie en Europe au dix-huitième siècle. Vous me le pardonnerez peut-être, si vous vous faites une juste idée de mon véritable but. Je veux tirer, de l'étude que nous devons faire ensemble de la philosophie du dix-huitième siècle, des conclusions philosophiques. Je ne le cache point, je tends à une théorie, et cette théorie je la demande à l'histoire. Mais toute théorie fondée sur l'histoire s'y rapporte, et se mesure à l'étendue de l'espace historique parcouru. Supposez que nous opérions sur un seul siècle, sur le dix-huitième, par exemple : en examinant bien ce seul siècle, on y trouverait sans doute l'idéalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, et de là on pourrait induire une certaine théorie de l'esprit humain et de ses lois ; mais cette théorie sera nécessairement aussi bornée dans ses résultats légitimes que l'expérience unique qui lui aura servi de base ; car enfin savez-vous si tous les siècles ressemblent au dix-huitième ? Savez-vous si tous les systèmes de tous les siècles rentrent dans le cadre de la classification des systèmes du dix-huitième siècle ? Ce sera une page plus ou moins importante de l'esprit humain qui aura été déroulée devant vous ; mais on n'en pourra rien conclure de bien considérable sur l'esprit humain lui-même, car il a beaucoup d'autres pages ; son histoire remplit beaucoup d'autres siècles ; et c'est sur des expériences tout autrement nombreuses que doit reposer une théorie complète de sa nature et de ses lois. Or cette théorie est notre but avoué. Pour y arriver il fallait donc, tout en prenant un seul siècle afin de l'étudier à fond, il

fallait, dis-je, appuyer ce siècle sur tous les siècles antérieurs, de telle sorte qu'il n'en fût que le couronnement et le faîte, et identifier si bien les éléments essentiels dont il se compose avec ceux que comprend l'histoire entière de la philosophie, que ce siècle unique, ce dix-huitième siècle, pût être pris légitimement pour le représentant fidèle de l'histoire universelle. Alors le dix-huitième siècle ne forme plus une expérience isolée et arbitraire; ce n'est plus par hasard que la philosophie du dix-huitième siècle se divise en idéalisme, en empirisme, en scepticisme, en mysticisme ; elle se développe ainsi, parce qu'elle doit se développer ainsi, parce que, dans toutes les grandes époques de la philosophie, nous avons trouvé toujours et partout ces quatre grands systèmes, que désormais nous pouvons considérer comme les éléments nécessaires de l'histoire de la philosophie.

Au commencement de la quatrième leçon, me proposant cette question : Qu'est-ce que la philosophie du dix-huitième siècle? en quoi ressemble-t-elle à la philosophie des âges antérieurs, en quoi en diffère-t-elle? je répondais que la philosophie du dix-huitième siècle ressemble à celle des siècles antérieurs en ce qu'elle la continue, et qu'elle en diffère en ce qu'elle la continue dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle. Ce que j'avançais alors, je suis reçu aujourd'hui à le répéter avec bien plus d'autorité ; car aujourd'hui je parle du haut de l'histoire entière de la philosophie, et au nom des lois de l'esprit humain que trois mille ans d'expérience nous ont fait connaître.

Que ce soit là mon excuse et mon apologie pour ces longs prolégomènes. Vous m'avez secouru jusqu'ici de la promptitude de votre intelligence, lorsque nous marchions ensemble à travers les siècles sur les sommités périlleuses de la science et de l'histoire. J'ai besoin que vous m'aidiez de toute votre patience, maintenant que je dois vous conduire dans les vastes détails de la philosophie du dix-huitième siècle.

FIN DE L'HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE.



# TABLE DES MATIÈRES.

---

## PREMIÈRE LEÇON.

### TABLEAU DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.



## DEUXIÈME LEÇON.

### CARACTÈRE DE LA PHILOSOPHIE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

## TROISIÈME LEÇON.

### MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.



## QUATRIÈME LEÇON.

### CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.



## CINQUIÈME LEÇON.

### RETOUR SUR LE PASSÉ. LE SENSUALISME DANS L'INDE.

## SIXIÈME LEÇON.

### IDÉALISME, SCEPTICISME, MYSTICISME DANS L'INDE.



## SEPTIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE GRECQUE. SES COMMENCEMENTS ET SA MATURITÉ.



## HUITIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE GRECQUE, SES DÉVELOPPEMENTS ET SA FIN.



## NEUVIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

## DIXIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.



## ONZIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE MODERNE. DIX-SEPTIÈME SIÈCLE. SENSUALISME ET IDÉALISME.



## DOUZIÈME LEÇON.

### PHILOSOPHIE MODERNE. DIX-SEPTIÈME SIÈCLE. SCEPTICISME ET MYSTICISME.

FIN DE LA TABLE.

145

